TEOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

vol. II

Gerhard von Rad



GERHARD VON RAD

Nace en 1901. Estudia teología en Erlangen y Tübingen. En 1930 es profesor de Antiguo Testamento y en 1934 pasa a la Universidad de Jena. Después enseña en Göttingen en 1945 y en Heidelberg hasta su muerte en 1974.

OBRAS:

Teología del Antiguo Testamento, Salamanca I, [8]2000 y II [7]2000; *El libro del Génesis,* Salamanca [3]1990; *Estudios sobre el Antiguo Testamento,* Salamanca [2]1982.

EDICIONES SIGUEME

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

101. **La nueva Jerusalén**
por **F. Contreras**

100. **El Jesús histórico**
por **G. Theissen-A. Merz**

99. **Antropología del antiguo testamento**
por **H. W. Wolff**

98. **La Misná**
por **C. del Valle (ed.)**

96. **Lectura del evangelio de Juan IV**
por **X. Léon-Dufour**

95. **Colorido local y contexto histórico en los evangelios**
por **G. Theissen**

94. **Pan, casa, palabra**
por **X. Pikaza**

93. **Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús**
por **S. Vidal**

92. **La oración en el nuevo testamento**
por **O. Cullmann**

91. **Diccionario exegético del NT II**
por **H. Balz-G. Schneider**

90. **Diccionario exegético del NT I**
por **H. Balz-G. Schneider**

EDICIONES SIGUEME

Biblioteca de Estudios Bíblicos

La «Teología del antiguo testamento» de Gerhard von Rad es ya un libro clásico. Nació maduro y se impuso rápidamente al interés y a la aprobación del público. Miles de lectores han encontrado en su obra bien una iluminación que los orientaba a la lectura del antiguo testamento, bien una cristalización nueva de sus lecturas precedentes. La obra tiene para el lector algo de descubrimiento y algo de reposo; invita a repetidas lecturas, a la reflexión sosegada; y sobre todo, invita a volver al texto bíblico, para descubrir en él nuevas riquezas.

Por un tiempo la teología del antiguo testamento estaba desterrada de la ciencia bíblica, mientras la historia de la religión de Israel ocupaba todo el terreno. El principio racionalista impedía tomar la Escritura como revelación y como fuente de teología. Superando semejante prejuicio, la teología del antiguo testamento reapareció, como tarea sintética.

Si tuviéramos que esquematizar la nueva etapa en tres nombres, mencionaríamos a Koehler, Eichrodt y von Rad. En esta línea Gerhard von Rad introduce un enfoque nuevo: la fe del pueblo de Israel se vive en la historia, se formula en artículos de fe sueltos o reunidos, se expresa en conglomerados y cuerpos narrativos, se transmite en tradiciones vivas, variantes, crecientes. El teólogo ausculta esas expresiones sucesivas, trata de extraer lo esencial, descubriendo las líneas de fuerza de cada momento. Después nos ofrece una serie de síntexis que se mueven a lo largo de la historia. El lector puede descubrir los temas constantes y sus variaciones. El trabajo de Gerhard von Rad no es sólo investigación, sino que tiene mucho de auténtica meditación: la fe contemplativa del autor es el clima en que madura su inteligencia del antiguo testamento (L. Alonso Schökel).

ISBN: 84-301-0361-9



TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS

12

Otras obras publicadas
en la colección «Biblioteca de Estudios Bíblicos»:

— R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (BEB 32)
— Coenen-Beyreuther, *Diccionario teológico del NT* (BEB 26-29)
— G. Bornkamm, *Estudios sobre el Nuevo Testamento* (BEB 35)
— H. Köster, *Introducción al Nuevo Testamento* (BEB 59)
— Balz-Schneider, *Diccionario exegético del NT* (BEB 90-91)
— Theissen-Metz, *El Jesús histórico* (BEB 100)
— R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (BEB 102)

TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

II. TEOLOGIA DE LAS TRADICIONES PROFETICAS DE ISRAEL

GERHARD VON RAD

Edición preparada por
LUIS ALONSO SCHÖKEL

SÉPTIMA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2000

Tradujo FERNANDO CARLOS VEVIA ROMERO sobre la 5.ª edición del original alemán *Theologie des Alten Testaments*, II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, publicada en 1968 por Christian Kaiser Verlag, de Munich

Título original: Theologie des Alten Testaments, II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels.
Tradujo: Fernando Carlos Vevia Romero

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)

ISBN: 84-301-0361-9
Depósito Legal: S. 948-2000
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona
Polígono «El Montalvo» - Salamanca, 2000

CONTENIDO

COMPENDIO DEL PROLOGO DE LAS TRES PRIMERAS EDICIONES

Espero que este tomo, con el que quiero concluir la obra empezada hace algunos años, responderá a muchas cuestiones referentes al modus procedendi *teológico, que seguramente quedaron abiertas para el lector del tomo primero.*

El presente ensayo es menester entenderlo a partir de una aporía muy concreta, que ha surgido en la historia de la teología veterotestamentaria. Quien intenta informarse exactamente sobre los resultados obtenidos, y sobre lo que aún queda por hacer, no puede por menos de darse cuenta de que las concepciones o modos de entender la teología del Antiguo Testamento oscilan generalmente entre dos posibilidades muy diferenciadas entre sí; la histórico-espiritual, y la histórico-salvífica. W. Vatke, con cuya obra apareció por vez primera en forma elaborada esta rama de la ciencia bíblica en 1835, intentó mostrar el desarrollo espiritual e histórico de Israel como un todo; es decir: como un curso que seguía una línea lógica; de este modo debía mostrarse cómo el fondo universal de las religiones humanas se manifestaba también en lo que parecía extraordinario y especial. Durante largo tiempo ha dominado este interés por las verdades religiosas universales expresadas por Israel; y todavía hoy puede encontrarse. Pero aun allí donde, bajo la influencia de las investigaciones de la historia de las religiones, y de la historia comparada de las religiones, se ha agudizado el sentido de las peculiaridades de la religión de Israel y, por consiguiente, los impulsos histórico-filosóficos han pasado a un segundo plano, el interés teológico ha quedado adherido en gran medida a la aportación religioso-espiritual de Israel; así lo demuestra claramente la división de la teología veterotestamentaria en una parte histórica, y otra que trata de las ideas; división llevada a cabo por Schultz, Dillmann, Sellin y Procksch. Esas teologías admitían efectivamente una revelación especial concedida a Israel; pero la condescendencia divina (ya Vatke hablaba de una synkatabasis) *tenía lugar, según su opinión, en la esfera*

de lo espiritual; y el movimiento religioso interno del antiguo Israel hacia el cristianismo era lo que se tenía por lo auténticamente escatológico en el Antiguo Testamento. Frente a todo esto la teología de W. Eichrodt con su lema programático de la «irrupción de la realeza de Dios», significó un cambio decisivo. La única cuestión es si en el desarrollo de los materiales, tal y como lo realiza Eichrodt, se respeta el carácter expresamente histórico del Antiguo Testamento.

Esta concepción «espiritualizante» e «interiorizante», que es la que domina, tiene un pequeño grupo de oponentes, que se suelen agrupar bajo el nombre de escuela de la historia de la salvación (J.T. Beck, G. Menken, J.C.K. v. Hofmann, F. Delitzsch, y otros). En ella se toma como punto de partida el primado de los hechos salvíficos históricos. Pero también en esta concepción (concretamente en Hofmann) hay presupuestos filosóficos muy determinados, que llevan la marca de su época, y que, tal y como hoy lo vemos, son muy poco veterotestamentarios. Pero sobre todo su interés por una «historia objetiva de la salvación», sucumbe ante reflexiones teológicas más serias; en efecto: ese aspecto no se puede deducir, no aparece en el Antiguo Testamento. Es verdad que notamos en él un sumo interés por los hechos históricos aislados, y también por el decurso histórico que se oculta detrás de ellos. Pero lo decisivo en el Antiguo Testamento es el hacer presentes y actualizar siempre de nuevo los hechos salvíficos. Por lo tanto no se llega a esa objetivación tan querida a la escuela de la historia de la salvación. Después de todo lo dicho hasta ahora aparece claramente que la antigua cuestión acerca de una teología del Antiguo Testamento permanece todavía abierta, y que todavía queda mucho por hacer y explicar.

Sea permitido el acentuar una vez más que el autor no considera la teología que aquí expone, como una teología completa y exhaustiva del Antiguo Testamento. Así por ejemplo, se hubiera podido ampliar mucho más todo lo que se refiere al desarrollo histórico de los conceptos. Pero dado que sobre este aspecto existen trabajos tan excelentes en las últimas monografías, mis indicaciones a ese respecto han debido ser muy breves. Por otra parte, la elaboración teológica del Antiguo Testamento, tal y como la hemos intentado en este trabajo, quisiera, precisamente, resaltar las limitaciones propias de la investigación en torno a los conceptos; investigación tan querida hoy para nosotros. ¡No quiere decirse que podamos renunciar a ellas! Como orientación y correctivo conservan su interés e importancia para la exégesis. Pero el que los resultados de esa investigación (es decir, el conocimiento del concepto de «fe», «justicia», «alianza», «sacrificio», «celo», «gloria de Dios», etc.) pertenezcan como elementos constitutivos a la teología veterotestamentaria, eso ya es otra cuestión. El estudio de esos conceptos trata de elaborar una idea de conjunto, dentro de cuya esfera puedan ser incluidos el mayor número posible de testimonios y documentos particulares. Semejante complejo de ideas solamente puede realizarse por medio de la generalización y la abstracción. Pero si lo que aquí se quiere mostrar sobre una base sólida es cierto; a saber: que toda afirmación veterotestamentaria hay que entenderla partiendo de que se halla en un punto medio entre un pasado divino completamente definido, y un futuro divino también plenamente definido; y que solamente partiendo de ese punto (dentro del campo de tensión existente entre la promesa y su cumplimiento) se puede determinar qué es la fe, la incredulidad, la justicia o la alianza, entonces no nos engañaremos sobre las limitaciones inherentes al estudio de unos conceptos que, de modo necesario, proceden por generalización y abstracción. La diferencia es clara (y de nuevo me veo obligado a simplificar): si yo veo el Antiguo Testamento «genéticamente», en el sentido de un proceso evolutivo religioso-espiritual, entonces puedo considerarlo en cierta manera como un todo encerrado en sí mismo, con sus comienzos, sus puntos centrales, y su terminación. Pero si considero el incesante movimiento histórico-salvífico de la promesa y su cumplimiento, entonces aparece claramente que la espera y la expectación se van agrandando, no constituyendo un todo encerrado en sí mismo sino que está completamente abierto, y aparece también que el problema por antonomasia es el de su relación con el Nuevo Testamento.

Séale permitido al autor rogar a sus lectores que no consideren aisladamente los cuatro últimos capítulos de este volumen. De-

penden y están relacionados con todo lo que les precede; especialmente dependen de lo que se dirá acerca de la historia de las tradiciones y de las «re-interpretaciones» siempre renovadas. Hoy día no existe ninguna interpretación de tipo global del Antiguo Testamento, que no se vea forzada a justificarse continuamente, a través de una interpretación minuciosa y detallada. De lo contrario sería pura palabrería. Sin embargo, la interpretación teológica de los textos veterotestamentarios no comienza solamente después de que haya realizado su trabajo el exegeta formado en crítica literaria y en historia (en un sentido o en otro); como si existiesen dos momentos en el trabajo: uno histórico-crítico y otro «teológico». La exposición o interpretación teológica que intenta captar en el texto una palabra de Dios, influye desde el comienzo en todo el proceso de comprensión. Hoy, menos que nunca, puede procederse con fórmulas o declaraciones bíblico-teológicas de carácter general.

La teología se interesa hoy ardientemente por la exégesis y su proceso de comprensión, pues ya en ella tienen lugar importantes decisiones que afectan a la teología. Esta, a su vez, no puede desenvolverse sin volver continuamente a la exégesis detallada y a sus resultados; y sólo es digna de crédito cuando franquea al lector la mirada a la exégesis, que es su auténtico fundamento. Pues existe muy poca unanimidad sobre lo que la exégesis ha de entender como la auténtica afirmación *(Aussage) que lleva en sí un texto; y sobre cómo ha de resaltarla, permaneciendo libre en cuanto sea posible de las reacciones de la sensibilidad moderna, y de ideas-guía extrañas. Pero aun prescindiendo de ese interés por la exégesis, en una concepción del Antiguo Testamento desde el punto de vista escatológico y de la historia de las tradiciones (que es el que aquí se expone), los problemas esenciales de una teología del Antiguo Testamento tenían que ser expuestos al final; es decir: en el momento de la historia de la salvación en el que el problema de la relación entre la promesa represada en el Antiguo Testamento y el suceso neotestamentario de Cristo, alcanza su punto más candente.*

Heidelberg, junio de 1960

TABLA DE ABREVIACIONES

A. Alt, I II III	A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte Israels* (1953/9).
ANET	*Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard (²1955).
AOB	*Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, ed. H. Gressmann (²1927).
AOT	*Altorientalische Texte zum Alten Testament*, ed. H. Gressmann (²1926).
BASOR	The Bulletin of the American Schools of Oriental Research.
BBLAK	Beitrage zur biblischen Landes- und Altertumskunde,
BK	*Biblischer Kommentar*, ed. M. North.
BRL	K. GALLING, *Biblisches Reallexikon* (1937).
BZAW	Beiheft zur Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft.
dt	deuteronómico.
Dtr	*Historia del deuteronomista.*
dtr	deuteronomístico.
E	elohista.
EICHRODT, I II III	W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, I-III (1933, del I ⁵1957).
GORDON	C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook*, I-III (1947).
HAT	*Handbuch zum Alten Testament*, ed. O. Eissfeldt.
HUCA	The Hebrew Union College Annual.
J	yahvista.

JBJ	Journal of biblical Literature.
JE	yehovista.
KOHLER	L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments* (1936).
NOTH, *Ges. Studien*	M. NOTH, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (1957).
NOTH, *Pentateuch*	M. NOTH, *Überlieferungsgeschichse dcs Pentateuch* (1948).
NOTH, *Über. Studien*	M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft 1943).
P	documento sacerdotal.
RB	Revue biblique.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (^{2}1927-31, ^{3}1957-65).
ThLZ	Theologische Literaturzeitung.
ThR	Theologische Rundschau.
ThWBNT	*Theologische Wörterbuch zum Neuen Testamen*, ed. G. Kittel - G. Friedrich.
ThZ	Theologische Zeitschrift.
VRIEZEN	Th. C. VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*.
VT	*Vetus Testamentum*.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentlichc Wissenschaft.
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

I

1
INTRODUCCION

NO SE PUEDE fundamentar aquí con una simple frase la clara separación que establecemos en el plan general de la obra entre el mensaje de los profetas y la fe yahvista más antigua; solamente se podrá justificar como una consecuencia del desarrollo completo de la materia [1]. Naturalmente esa separación no puede significar que con los profetas apareciese algo totalmente nuevo que se opusiera a todo lo precedente. Al contrario; una de las tareas principales de la presente exposición será el probar que los profetas hunden profundamente sus raíces en tradiciones antiguas de Israel, incluso en las más antiguas. Más aún: la mera posibilidad de que se pudiese llegar dentro de la profecía a una erupción religiosa de ese tipo, la posibilidad de que aquellos hombres fuesen comprendidos, el que Israel no sucumbiese al producirse la erupción; todo eso estaba condicionado, en profundidad, por las experiencias que ya el Israel preprofético había tenido con Yahvéh. Y sin embargo esa separación por la que aquí nos decidimos tiene su razón de ser. En el fondo ha sido preparada desde hace mucho tiempo por la investigación realizada en torno a los profetas. Verdad es que esa investigación en torno a los profetas es reciente; fue por primera vez en el siglo XIX cuando se descubrió (se puede usar la palabra con toda exactitud) la profecía como fenómeno religioso sui

1. Cf. las notas provisionales del tomo I: G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento*, I. Sígueme, Salamanca 1972, 175.

géneris; de este modo (¡hecho extraordinario en la historia de la interpretación de la Biblia!) se iluminó de repente todo un gran campo de la Biblia; y al mismo tiempo comenzó a hablarse a los hombres de esa época más allá de las barreras de los especialistas. Este descubrimiento de la profecía estará unido para siempre a los nombres de H. Ewald, J. Wellhausen y B. Duhm. De gran importancia para esa nueva comprensión de la profecía fue la distinción que se hizo entre su mensaje y la «ley», que se suponía le había precedido [2]. Un nuevo paso hacia ese modo de entender la profecía se dio en el momento en que, gracias a los resultados de la crítica de las fuentes, desapareció la necesidad de entender a los profetas partiendo de la tradición del Pentateuco, tal y como se había sedimentado en las fuentes escritas del Deuteronomio y del documento sacerdotal (*Priesterschrift*). Este cambio de posición, debido a la historia de las fuentes, fue revolucionario, pues sacó a los profetas de una zona oscura en la que su carácter peculiar no podía percibirse claramente. Pero el péndulo osciló excesivamente; ya que después de todo los profetas no eran ni tan originales, ni tan individualistas, ni tan cercanos a Dios como entonces se llegó a pensar. Nosotros les vemos en el día de hoy más dependientes de las antiguas tradiciones, que ellos actualizan e interpretan. Incluso, al final de este libro, nos enfrentaremos con la tarea de tener que reconocer la participación de los profetas en la Ley [3].

2. La idea de que los profetas fueron los intérpretes de la Ley de Moisés, fue mantenida en el protestantismo desde Lutero hasta la mitad del siglo XIX. «Prophetia enim nihil aliud quam expositio et (ut sic dixerim) praxis et applicatio legis fuit» (WA VIII, 105, 6 s.). La profecía «está profundamente arraigada en la Ley, proviene de ella, y no es otra cosa que el desarrollo de la misma en su aplicación al presente y al futuro del pueblo» (H.A.C. HÄVERNICK, *Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments* [1848] 16). Compárese esto con lo que dice Wellhausen acerca de sus esfuerzos por entender a los profetas partiendo de la Ley; había escudriñado el Pentateuco, pero en vano esperó la luz que hubiera debido brotar y derramarse sobre los libros proféticos. «Más bien la Ley me estragó el gusto por esos escritos; no me los hizo más cercanos, sino que sólo se interponía para molestar; como un fantasma, que hace ruido, pero no es visible ni eficaz». *Prolegomena zur Geschichte Israels* ([5]1899) 3.

3. Cf. más adelante las páginas 510 s.

Las correcciones, que se habían ido haciendo necesarias, de la imagen de la «investigación clásica sobre los profetas», son profundas, ya que entonces se veía la esencia del profetismo en la independencia espiritual y en el carácter «inmediato» (o de cercanía a Dios) de su religiosidad. Hoy día nos damos cuenta de que fue precisamente en ese punto donde los exegetas introdujeron las ideas modernas de la libertad y espiritualidad de la personalidad religiosa. Entretanto la investigación ha ido mostrando que fue muy grande la participación substancial de los profetas en las ideas del antiguo oriente, en el culto, en el mito, y también en las ideas primitivas «mágicas» (como entonces se las llamó). Esa conexión con las tradiciones que les habían sido dadas de antemano, y con las ideas religiosas generales, no se refería solamente a cuestiones periféricas, sino que alcanzaba al núcleo de su mensaje. Ahora bien: con todo ello ha caído, en lo esencial, la definición del profetismo, que entonces provenía particularmente de las nuevas ideas y que aquellos hombres habían concebido como la personalidad que dependía inmediatamente de Dios. También se abandonó el concepto (que se habían creído obligados a formar) de «religión profética» como polo espiritual opuesto a la «religión cúltica sacerdotal». A este respecto la investigación se enfrenta todavía hoy con la tarea de demoler una concepción cuyo punto de esplendor puede hallarse en el libro de B. Duhm, *Israels Propheten* (1916). Pero en la medida en que la investigación se apartó del psicologismo, del personalismo y del idealismo que caracterizaba esa imagen de los profetas, en esa misma medida decrecía su certidumbre sobre lo que era realmente nuevo en el mensaje de esos hombres. Precisamente el reconocimiento de que los mensajes proféticos estaban estrechamente vinculados a la tradición, ha hecho que la investigación retrocediera hasta la antigua cuestión de la que había nacido. A la vista de este nuevo punto de referencia tenía que esforzarse de nuevo en determinar qué es lo que debía considerarse como específicamente «profético». En efecto, la pregunta acerca de cómo surgió el mensaje profético se plantea de manera muy distinta cuando ya no se la puede hacer remontar

simplemente a la experiencia de Dios, de carácter inmediato, que tuvieron esos hombres. ¿En qué lugar teológico se realiza esa independencia tan singular y su especial poder religioso?

Para contestar a estas preguntas tan elementales, es indispensable que reactualicemos los mensajes de los profetas dentro de su sucesión histórica. También será útil para la exacta comprensión del fenómeno una breve pre-historia del «movimiento profético» [4].

4. Estudios de conjunto: G. Hölscher, *Die Propheten* (1914); B. Duhm, *Israels Propheten* (1916); T. H. Robinson, *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (1923); A. Jepsen, *Nabi* (1934); M. Buber, *Der Glaube der Propheten* (1950); C. Kuhl, *Israels Propheten* (1956); A. Neher, *L'essence du próphetisme* (1955); cf. también R. Rendtorff, ThWBNT, 796 s.; G. Fohrer, *Neuere Literatur z. alttestament. Prophetie*, ThR (1951) 277 s.; (1952) 193 s. 295 s.; Id., *Zehn Jahre Literatur zur alt. Prophetie* (1951-60) ThR 28 (1962) 1-75, 235-297, 301-374: J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* ([2]1963); A. Heschel, *The Prophets* (1962); J. Fichtner, *Propheten*, RGG[3]V 613 s.

2

LA PROFECIA PRECLASICA

1. Los comienzos

La profecía, tema del que vamos a ocuparnos a continuación, comenzó a dejar oír su voz en el siglo IX con Elías y Eliseo; por lo tanto, en un tiempo ya relativamente avanzado de la historia del culto y de la fe del antiguo Israel. Aun cuando hiciésemos remontar los comienzos de la profecía a una época mucho más temprana, si los comparamos con las antiquísimas instituciones del sacerdocio o del derecho sagrado, aparecen, junto con su misión particular, como algo tardío en la historia de Israel. Esto vale concretamente para la profecía del siglo VIII, es decir: Amós, Oseas e Isaías, en los que este movimiento alcanza su primer punto culminante. Pero la expresión «movimiento profético», de la cual no podemos prescindir, puede inducir a error; pues cuanto más se adentra la investigación en el conocimiento de su objeto, tanto más complejo aparece éste. Desde hace ya algún tiempo, aparece como una simplificación inadmisible aquel desarrollo en línea recta, que en otro tiempo se había trazado, desde los grupos de «extáticos» de 1 Sam 10, 5 s., pasando por Samuel y Elías, hasta llegar a Isaías y Jeremías. Al mirar los comienzos se advierte, precisamente, que el material documental no es suficientemente abundante, ni sobre todo tan claro como para que podamos esbozar con su ayuda algo así como una historia de ese movimiento, o al menos una imagen aproximada de sus orígenes. Ya nuestro uso del lenguaje, al hablar de «pro-

fetas» de un modo generalizante, nos presenta la ilusión de una unidad, que no existió en la realidad.

En las fuentes, Natán siempre es llamado «profeta» (נביא) en cambio Gad actúa unas veces como «vidente de David» (חזה 2 Sam 24, 11), y otras como «profeta» (נביא 1 Sam 22, 5; 2 Sam 24, 11). Amós es llamado «vidente» (חזה) por Amasías, y responde que no es «profeta» (נביא Am 7, 12). En 1 Sam 9, 9 se consideran sinónimos profeta y vidente (ראה), pero se comprueba que el uso de las palabras ha evolucionado con el tiempo. Eliseo es llamado con frecuencia «hombre de Dios» (איש האלהים)[1]. Los discípulos que se reúnen a su alrededor se llaman «discípulos de los profetas» (בני הנביאים 2 Re 2, 3. 5. 7. 15; 4, 1. 38 y pássim). La historia de los profetas de 1 Re 13 habla de un «hombre de Dios» venido de Judá, mientras que su colega de Betel es llamado *nabí;* pero esta distinción es abolida cuando se le hace decir al que venía de Judea: «yo soy también un nabí como tú» (1 Re 13, 18). Esta movilidad sorprendente de la terminología nos preserva de ver en los textos aislados un reflejo directo e inmediato de la realidad histórica. Siempre están en juego las concepciones concretas que tiene el narrador; y lo que más se expresa, sobre todo, en cada grupo de textos es el modo de concebir las cosas peculiar a una región[2]. ¿Quién puede pues esperar que una misma cosa se designe uniformemente en épocas distintas y en lugares diferentes? Pero además hay otra cuestión: ¿se trataba de la misma cosa? Bien es verdad que si en la disparidad terminológica de los documentos se expresa en último término la falta de unidad del fenómeno histórico, no se puede pretender (en el aspecto literario) que las designaciones particulares tengan lógica y método. Nabí es la palabra que, con mucho, se encuentra más frecuentemente; pero el acentuado predominio de esta palabra con respecto a otras no nos sirve de aclaración, sino que más bien aumenta las dificultades de nuestro conocimiento; ya que, sin duda alguna, con el empleo excesivo de esta palabra se realiza una generalización y una nivelación de conceptos, llevada a cabo por la mirada retrospectiva de narradores posteriores. Una de las tareas principales del presente estudio ha de ser el mostrar cuán diferentes concepciones del ministerio y del mensaje de estos hombres se han encerrado en el breve espacio de una sola palabra —nabí—, desde el siglo VIII al VI. Por el hecho de haber traducido esa palabra con el término «profeta», que procede del área lingüística griega, no hemos dado un paso adelante en su comprensión cabal.

1. 2 Re 4, 7. 9. 16. 21 y s. 25. 27. 40. 42; 5, 8. 14 y s., 20, etc.

2. La tradición acerca de Samuel del primer libro de este nombre nos ofrece un ejemplo instructivo de la diversidad de estas concepciones, y de la consecuente falta de claridad. Aunque los narradores, a excepción de la historia de la juventud, no aplican a Samuel la designación de נביא, no cabe duda de que tienen a Samuel por adivino y profeta. El narrador de la historia de la juventud y de la vocación (1 Sam 1-3) llama a Samuel, en un lugar prominente נביא (1 Sam 3, 20). Por su parte el narrador de 1 Sam 19, 18 s. (narrador distinto del anterior) tiene a Samuel como jefe de un círculo de «extáticos»; mientras que el narrador de 1 Sam 9 lo designa como vidente, y hombre de Dios (9, 6. 8. 11). El deuteronomista lo ve como el último de los jueces (1 Sam 12). Probablemente el Samuel histórico no era ni una cosa ni otra; sino un predicador de la ley. Cf. tomo I, 60, 91 s.; H. WILDBERGER, *Samuel und die Enstehung des israelitischen Königtums:* ThZ (1957) 464 s.

Es lógico relacionar la palabra hebrea נביא —nabí—, con el verbo acádico *nabu*, «llamar, anunciar...»; pero queda aún por aclarar la cuestión de si se trata de una construcción activa («el que llama») o pasiva («el llamado por Dios»). El verbo נבא es con toda probabilidad un verbo denominativo. El *hitpael* significa «encontrarse en una situación de trance, de éxtasis». Predomina en la literatura más antigua. El *nifal* tiene con frecuencia el mismo sentido, pero evoluciona en la literatura más tardía hacia el significado, más desdibujado y general, de «anunciar», «predecir» (Más detalles y pruebas documentales pueden verse en R. RENDTORFF, ThWBNT VI, 796 s.; A. JEPSEN, *Nabi* [1934] 5 s.).

Es conveniente retener una constatación: que sólo después de la conquista de la tierra prometida surgieron en Israel los «inspirados» (*Begeisterte*). Existen indicios de que ya en el siglo XI había aparecido en Siria y Palestina un movimiento extático-mántico, cuyos orígenes han de buscarse probablemente fuera de estas regiones, en la mántica de la exaltación e inspiración propia de Tracia y Asia Menor[3]. Tal movimiento debió de

3. G. HÖLSCHER, *o. c.*, 132 s. Cf. la descripción clásica de los estados extáticos (en el ámbito de la mántica de la exaltación de Tracia y Asia Menor)

llegar a Israel a través de la religiosidad cananea. Los documentos veterotestamentarios más antiguos sobre la aparición de ese movimiento son los relatos acerca de aquellas turbas de inspirados, del tipo de los derviches, que aparecieron aquí y allá en el país, y que debieron producir una gran impresión en los sencillos labradores israelitas (1 Sam 10, 5 s.). Su frenesí extático era contagioso; podía apoderarse de una persona con que sólo se hubiese acercado al grupo de los poseídos (1 Sam 19, 18 s.). Ya indica bastante el empleo de la palabra «echar espuma», «babear», en el sentido de «profetizar» (הטיף Am 7, 16; Miq 2, 6. 11) así como el hecho de que un profeta pudiera ser designado como «loco» (משגע 2 Re 9, 11). No sabemos si en las épocas más antiguas ese frenesí extático se expresaba en palabras articuladas, o si constituía por sí mismo una prueba de la posesión divina. La descripción sumamente expresiva del éxtasis (que iba creciendo según pasaban las horas) de los sacerdotes de Baal, nos habla de oraciones a gritos, que proferían mientras se herían a sí mismos, insensibles en su propio frenesí (1 Re 18, 26 s.).

Hay una narración que ayuda a juzgar teológicamente esa situación de éxtasis; se encuentra en Núm 11, 10 s., y pertenece al elohísta. Moisés se había quejado del peso que suponía su ministerio con palabras de extremo abatimiento y hasta de desesperación. Yahvéh hizo venir a la tienda sagrada a setenta ancianos, tomó algo del espíritu de Moisés, y lo repartió entre ellos. El efecto fue muy sorprendente, pues los ancianos cayeron en un éxtasis profético (ויתנבאו) que parecía no tener fin. Incluso dos de ellos (que por algún motivo no habían acudido a la tienda) cayeron en ese estado en el mismo campamento. Josué, horrorizado por estos sucesos, rogó a Moisés que lo impidiese; pero Moisés veía las cosas de muy distinta manera: «¡Ah, si todo el pueblo de Yahvéh estuviese constituido por profetas, y Yahvéh hiciese bajar su espíritu sobre ellos!». Esta narración no puede significar sino que Israel, ya desde las experiencias de la «época del desierto», había tenido conocimiento del fenómeno de la exaltación o enajenación proféticas. Este relato es considerado, con razón, como relativamente reciente [4]. Pero si bien es reciente en la esfera de la tradición pentateútica, es, sin embargo, antiguo en cuanto documento del encuentro y enfrentamiento con el movimiento profético. En él se refleja claramente el asombro ante un hecho tan

en E. RHODE, *Psyche* II, ([4]1907) 8-22; T. H. ROBINSON, *o. c.*, 33 s. Sobre la prehistoria de la profecía, cf. J. LINDBLOM, *Zur Frage des kanaannäischen Ursprungs des altisraelitischen Propetismus*, en *Von Ugarit nach Qumram* (1959) 89 s.

4. H. GRESSMAN, *Mose* (1913) 179; M. NOTH *Pentateuch*, 141 s.

extraño, y el esfuerzo por clarificar conceptualmente un fenómeno tan insólito. ¿Encierra en sí algo de desordenado? ¿O es conciliable tal vez con la fe yahvista? El final de la narración es sorprendentemente positivo: el espíritu de esos exaltados es también espíritu de Moisés. Así pues, el relato se esfuerza en legitimar ese nuevo fenómeno religioso, que, como ya hemos dicho, debió de causar a los antiguos creyentes muchos quebraderos de cabeza. Incluso se podría ver en esta naración algo así como una acogida del movimiento «extático» dentro de las instituciones de la fe yahvista, o en todo caso una etiología tendente a legitimar el profetismo. En la respuesta de Moisés, que decidió de modo tan positivo esta difícil cuestión, la fe en Yahvéh se da una interpretación completamente nueva de sí misma. Se mide con una medida que era desconocida en tiempos anteriores; es decir: se valora en función de la posesión del espíritu profético; y a este respecto (según piensa el narrador) no se puede decir basta.

Inmediatamente después de la narración comentada, sigue otra en la que se ha introducido una especie de poema proverbial, y donde de nuevo se trata de una forma determinada del antiguo profetismo. «Cuando haya entre vosotros un profeta. Yo me revelaré a él en visiones y le hablaré en sueños. No así con mi siervo Moisés...» (Núm 12, 6. 8). Por consiguiente, también aquí el ministerio del nabí se relaciona con Moisés; es verdad que este texto pretende una neta separación y delimitación con respecto a Moisés, mientras que antes tropezamos con el esfuerzo por vincular al máximo ambas dimensiones. Pero esa extraña expresión divina habla de otro tipo distinto de nabismo, ya que los profetas a los que alude no son simplemente receptáculos del espíritu divino, sino objeto de una alocución divina articulada, lo que en modo alguno es lo mismo. Más aún, según la concepción que anima esa sentencia divina, ese profeta es un hombre que ha de salir a la luz pública, siendo portador de un mensaje. Por otra parte, la iluminación que recibe, tiene (y en esto insiste la sentencia) algo de mediato. Es transmitida en visiones oníricas y en dichos enigmáticos, es decir: con una cierta interrupción (en el paso de un término al otro). Moisés se encuentra mucho más inmediatamente ante Dios, ya que obtiene su ciencia de una conversación directa con él, y de una contemplación inmediata. Desgraciadamente hay mucha oscuridad en este pasaje. ¿Qué significa esa contemplación de la «figura de Yahvéh?» Y sobre todo: ¿qué se piensa que es este «Moisés», colocado tan insistentemente por encima del nabismo [5]?

Hubo una época en la investigación en torno a los profetas, en la cual se identificaba la cuestión sobre la antigüedad y origen del profetismo, con la de la edad y origen de los movimientos «extáticos». Pero después se ha ido convirtiendo en problemático que el profetismo sólo tenga ese origen, y que un árbol tan enorme haya crecido de esa única raíz. Si uno logra liberarse de la sugestión del desarrollo rectilíneo (por otra parte enriquecedora y constructiva), se comprueba rápidamente que ya en el

5. Véase el tomo I, 362-364.

Antiguo Testamento se nos presenta el nabismo como un fenómeno muy complejo. Si existieron esos grupos de exaltados hasta el tiempo de David (y no tenemos ningún motivo para dudarlo), entonces Natán fue también su contemporáneo. Pero, ¿qué tiene de común con ellos, fuera de la denominación de nabí? [6]. Está tan lejos de ellos, que se ha llegado a insinuar la conveniencia de negarle cualquier ministerio profético, para no considerarle más que como un preceptor de los príncipes [7]. Pero algunos textos del archivo epistolar de Mari, (ciudad-estado del tiempo de Hammurabi en el curso medio del Eufrates, hacia el 1700 a. C.) han proyectado ahora nueva luz sobre la función profética de Natán. En esos textos nos encontramos con un adivino (*muhhum*) del dios Dagan que dirige respuestas divinas (recibidas en sueños) a altos funcionarios estatales. Lo curioso es que en esos documentos no se trata de los ya tan conocidos oráculos (que siempre y en todas partes se han solicitado a la divinidad), sino de una intervención molesta; es decir: de quejas y mandatos que transmite ese hombre de Dios, que evidentemente era muy próximo a la corte [8].

Hay otro texto de Mari que se acerca todavía más a la situación del Israel primitivo, pues en él la divinidad (aquí se trata del dios de la tormenta sirio Hadad) por medio de la boca de un adivino no solamente reivindica para sí el haber entronizado al rey, sino que le hace saber que le quitará ese puesto, si así le place. «Yo le quitaré lo que le había dado» [9]. También Natán recibió sus revelaciones por la noche (2 Sam 7); también él, en nombre de su Dios, pronunció la palabra que fundaba a toda

6. 2 Sam 7, 1 s.; 12, 25; 1 Re 1, 8. 23. Al lado de Natán, Gad desempeñó el papel de profeta cortesano: 1 Sam 22, 5; 2 Sam 24, 11-13.
7. G. HÖLSCHER, *o. c.*, 124.
8. Cf. W. VON SODEN, *Die Verkündigung des Gotteswillens durch prophetisches Wort in den altbabylonischen Briefen aus Mari*, en *Welt des Orients* (1950) 397 s.; M. NOTH, *Geschichte und Gotteswort im Alten Testament*, en *Ges. Studien* (1957) 230 s.; C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede* (1960) 82 s.
9. A. LODS, *Une tablette inédite de Mari, intéressante pour l'histoire ancienne du prophétisme sémitique*, en *Studies in Old Testament Prophecy* (1950) 103 s.

una dinastía, y también aparece en la corte, sin haber sido llamado, para quejarse en nombre de su Dios (2 Sam 12). Piénsese también en Gad el vidente, que tuvo que comunicar al rey el desagrado divino por el censo que había mandado hacer (2 Sam 24, 11 s.). Si bien es verdad que esta confrontación y paralelismo con lo que había fuera de Israel, basta para asegurar la historicidad de Natán como adivino, y también como político, en la corte de David, sin embargo, las fuentes vererotestamentarias no proporcionan una imagen de su ministerio tan clara, que permita diferenciarlo de otras manifestaciones del nabismo de aquellos tiempos. Solamente podemos dejar sentado que Natán no era un «extático», y que no mantenía ninguna relación con aquellos «posesos» que se podían encontrar entonces por el país. También Ajías de Silo, al que se solía consultar, mediante el pago de una retribución, en caso de desgracias domésticas (1 Re 14, 1 s. cf. 1 Sam 9, 7 s.) irrumpió violentamente en la política designando a Jeroboam como rey de Israel (1 Re 11, 29 s.). A pesar de las grandes diferencias que existen, el parecido de este profetismo de Mari con el más tardío de Israel es bastante grande, y no debe subestimarse [10]. Aún el gran Isaías nos recuerda vivamente ese profetismo pre-israelítico que en nombre de la divinidad intervenía cerca del rey en los problemas dinásticos, militares, o de política exterior.

Ni siquiera una discusión mucho más profunda de los documentos literarios referentes a este problema, conseguiría definir el antiguo «profetismo» como un fenómeno histórico de contornos claros. Las fuentes no nos proporcionan lo que con tanta insistencia buscamos. Existen varios indicios de que en el siglo XI surgió en Siria y en Palestina un movimiento de tipo divinatorio-extático, y de que ese movimiento, cuyos puntos de partida no estaban probablemente en el mundo semita, pasó también

10. S. HERRMANN, *Die Ursprünge der prophetischen Heilserwartung im Alten Testament*. Leipzig 1957, 58 s., ha hecho notar, especialmente, la relación que existe entre Elías y Abdías, jefe de la casa real (1 Re 18, 1 s.), pues en este caso, como en el caso de Mari, el trato del profeta con el rey se realiza a través de un alto funcionario.

a Israel. Pero no sería exacto ver el nacimiento del profetismo israelita en ese momento en el que la chispa salta dentro del ámbito de la fe yahvista. Ciertamente ha de juzgarse como una interpretación posterior, y por tanto anacrónica, que se dé el título de «profetas» a Abraham (Gén 20, 7), a Moisés (Dt 18, 15; 34, 10, etc.) a Aarón (Ex 7, 1) o a María (Ex 15, 20); por otra parte tampoco se puede sustentar con tanta firmeza la tesis de que el nabismo suprimió en Israel la antigua actividad de los videntes (todo ello basándose en el texto de 1 Sam 9, 9) [11]. De acuerdo con las investigaciones recientes parece más probable que los «profetas» ya tuviesen una función en las guerras santas de la época anterior a la constitución del estado [12]. La dificultad mayor que surge cuando queremos conocer con más exactitud la situación antigua consiste, como ya hemos dicho, en la terminología; es decir: en la generalización (comenzada muy tempranamente) de la palabra nabí. ¿Era acaso nabí en otro tiempo solamente la definición de un «extático» que de vez en cuando «se transformaba en otro hombre» (1 Sam 10, 6), y que hablaba en este estado de trasposición? No podemos decir con exactitud a qué fenómeno pertenecía originariamente esa definición, ni sobre cuál otro fue transferida. Pero fijándonos en Natán, Gad o Ajías de Silo, se puede afirmar que en esos hombres se esbozan ya algunos de los grandes temas de la profecía posterior: los planes históricos de Yahvéh con la monarquía; la promesa de su permanencia; el anuncio de los castigos que afligirán al Ungido; y el rechazo de una dinastía por parte de Yahvéh (1 Re 14, 7 s.).

Hemos de mencionar aquí un texto cuya interpretación ha presentado desde siempre grandes dificultades: el oráculo relativo a Judá de las bendiciones de Jacob (Gén 49, 8-12), por cuanto que se justifica la idea, muy extendida, que ve en este dicho de familia una palabra profética referente a la realeza de David. Llama la atención el modo cómo esta bendición presenta la realeza como algo específicamente judaico. El reino de David (en todo caso

11. Sobre la discusión en torno a 1 Sam 9, 9 cf. H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord* (1952) 99 s.
12. R. BACH, *Die Aufforderung zur Flucht und Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch* (1962), 92 s.; R. RENDTORFF, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel:* ZThK (1962) 145 s.

el que se extendía sobre Israel) no era un reino tribal. Por eso recientemente se ha propuesto referir ese texto a la realeza de David en Hebrón [13]. Toda la dificultad se halla en el v. 10 b. Si se dice que el cetro y el bastón de mando «no se alejará de Judá», surge la cuestión de cómo interpretar el «hasta que». ¿Es una alusión a alguien que vendrá enseguida, es decir: cuando acabe el dominio del cetro de Judá? En ese caso tendríamos una auténtica profecía acerca de la venida de un dominador diferente a los que le precedieron. Pero también es posible que debamos entender el «hasta que» no exclusivamente, sino «inclusivamente», y entonces significaría que llegaría a su cima y a su meta lo dicho precedentemente con el «hasta que». La respuesta a esta cuestión sólo puede provenir de la interpretación de la palabra שִׁילֹה en el v. 10. Si se adopta la corrección frecuentemente preferida, aunque también algo pálida, de מֹשְׁלוֹ entonces la traducción sería: «hasta que venga su soberano y le pertenezca la obediencia de los pueblos». Entonces podría ser interpretado esto (en el sentido de la segunda interpretación del «hasta que») como un *vaticinium ex eventu* sobre David y la realización de su imperio. Las afirmaciones sobre la fertilidad auténticamente paradisíaca, (el que ata su asno a una vid, y puede lavar su vestido en vino, vive en el paraíso) también podría pertenecer a los tópicos del estilo cortesano [14]. Pero recientemente, siguiendo la indicación de Lindblom, se ha vuelto a la idea de dejar el texto en su forma primitiva. Entonces habría que contar con el hecho de que se esperaba que David debía de llegar a Silo, centro anfictiónico. Como es sabido, David no lo hizo; dio a su estado un nuevo centro en Jerusalén, e hizo traer el arca desde Silo (cf. O. EISSFELDT, *Silo und Jerusalem*, en *Suppl. to VT*, Vol. IV [1957] 138 s.). No es cierto que el oráculo, como piensa Eissfeldt, tenga que proceder (en virtud de esa interpretación) de una época anterior a la destrucción de Silo (1050). Podría expresar el deseo de que Silo recobrase su antigua posición.

Podemos preguntarnos si el oráculo sobre Judá de Gén 49, debe ser considerado como profético en sentido estricto, y no más bien como un poema que festejaba la subida al trono de David; por el contrario, el oráculo de Balaán (Núm 24, 15-19) tiene tal forma, que sólo se puede definir como oráculo profético. También él apunta a David (como generalmente se admite) [15], y nos permite imaginarnos, muy de lejos, algo del estilo de aquellos oráculos reales que entonces debieron solemnizar y festejar la joven realeza. Aquí hay también mucha oscuridad en los detalles. El designar al rey como una estrella, como un cometa, se encuentra en el Antiguo Testamento solamente en Is 14, 12 s. Si en estos dos dichos nos encontramos, como generalmente se opina, con dos *vaticinia ex eventu*, es decir, con una celebración, una consagración de la situación presente, entonces se puede decir que son «mesiánicos» en cuanto que se refieren al Ungido [16]; pero hay que distinguirlos muy

13. J. LINDBLOM, *Suppl. to VT*, Vol. I (1953) 78. La argumentación adolece de que Lindblom recurre a otros oráculos tribales para fijar la fecha del oráculo sobre Judá. Pero los datos formales, y de contenido, de Gén 49, no ofrecen ninguna certeza de que todos los oráculos tribales haya que referirlos a la misma época histórica.
14. Véase tomo I, 397 s.
15. En todo caso, habla en favor de esta tesis la referencia a la destrucción de Moab y Edom. Por otra parte es sorprendente que en un poema tan antiguo, quizás incluso contemporáneo, se designe a David, judío, como un astro procedente de «Jacob»; es decir: de Israel.
16. Véase tomo I, 393, nota 14.

bien de los vaticinios mesiánicos de los profetas más tardíos; pues estos parten de la suposición de que el presente ha sido abolido, y que hay que prepararse, y tomar posición, ante algo que está por venir.

2. ELÍAS

El que se fía de la sucesión histórica de los acontecimientos tal como la ofrecen los libros bíblicos y echa de menos una cierta «plastificación» en las descripciones de Natán, o de Ajías de Silo, tropieza de repente en las narraciones referentes a Elías con un fenómeno profético de gran valor histórico, y de una penetrante intensidad luminosa [17]. Es verdad que el contenido de la tradición es cualquier cosa menos uniforme. El gran bloque de 1 Re 17, 1 - 19, 18 consta él solo de seis narraciones independientes, cuya temática fue armonizada más tarde por un recopilador, como fácilmente puede comprobarse. Hay que poner un poco a parte las narraciones de la viña de Nabot (1 Re 21), y de la enfermedad de Ocozías (2 Re 1). Esas narraciones presentan todavía en su modo de describir una cierta tipificación y esquematización, especialmente cuando habría que mostrar fuertes oposiciones. Y sin embargo, todo alienta por la fuerza de un único acontecimiento histórico. Esto vale sobre todo hablando de Elías, el inaccesible, incomprensible, temido, incluso odiado, y sin embargo, imprescindible. Ese sello de una grandeza que en rigor no podía ser imaginada, sello que caracteriza a todas las narraciones referentes a Elías, y en cada una de un modo diferente, sólo puede explicarse por el hecho de que en ellas se refleja una figura histórica de dimensiones casi sobrehumanas. Es verdad que las narraciones apenas nos permiten conocer nada sobre las circunstancias personales de Elías, sobre los ambientes vitales religiosos y sociales a los que pertenecía, ni tampoco sobre su origen. Hablan de él como de alguien a quien todo el mundo conoce, sin que se pueda sospechar en sus lectores u oyentes

17. G. FOHRER, *Elia* (1957); R. S. WALLACE, *Elijah and Elisha* (1957); J. STEINMANN, *Elie le prophète* (1956) 93 s.

algo parecido al interés moderno por «la personalidad del profeta».

Sabemos que Elías procedía de Galaad; de manera que podemos imaginar que en esa región al este del Jordán (que no era terreno de la antigua cultura cananea, sino que había sido un territorio colonizado por Israel) la fe en Yahvéh se había mantenido más pura en su exclusividad que en el oeste, donde Israel se abría con creciente despreocupación a la religión de Baal. Es fácil imaginarse cómo horrorizaría ese sincretismo religioso a Elías, educado en la fe de Yahvéh propia de los patriarcas. Esta mezcla de religiones tenía, como ya hemos visto, raíces muy antiguas. Databa exactamente de los tiempos de la entrada de Israel en Canaán; pero había penetrado en un nuevo estadio cuando David incorporó al reino de Israel amplias regiones cananeas, que (por consiguiente) no habían sido «misionadas» con arreglo a ningún plan [18]. Aun cuando la fe yahvista, andando el tiempo, supo abrirse camino también en esas regiones (cosa de la que no podemos dudar), sin embargo, con el crecimiento de población, el elemento cananeo había llegado a ser un elemento amenazador dentro de Israel. Pero, ¡quién era capaz de advertirlo entonces! La desintegración de las antiguas ideas acerca de Yahvéh, de la peculiaridad de su adoración y de su voluntad de justicia, fue un proceso muy sutil, y pasó desapercibido a la mayoría. Exteriormente todo permanecía como antes en lo que se refería al culto a Yahvéh: los altares humeaban; se pronunciaban las oraciones; y el lenguaje y los conceptos religiosos en los que se actualizaban la revelación y los hechos de Yahvéh, quizá no habían cambiado muy profundamente. Pero, ¿era todavía Yahvéh a quién se adoraba? ¿No se pensaba más bien en Baal, con sus bendiciones naturalistas, al que solamente se le había sobrepuesto el nombre de Yahvéh? ¿Existía tal vez una tercera cosa indeterminada entre Yahvéh y Baal?

Desde David, así estuvieron las cosas en lo que se refiere

18. Véase tomo I, 93 s.

al culto, durante 150 años, hasta que de repente la política de Omrí y Acab produjo un empeoramiento; la crisis, que hasta entonces había sido crónica, entró en una fase aguda. Y sucedió de este modo: al fundar Samaria, Omrí había dado un nuevo centro al estado. Samaria era probablemente una ciudad-estado relativamente independiente, con una constitución política y cultural propia [19]; en cualquier caso, poseía un templo de Baal (1 Re 16, 29. 32; 2 Re 10, 18 s.) y en cambio no tenía templo de Yahvéh. Si ya Omrí para fortalecimiento de su reino se había inclinado a una política de alianzas con sus vecinos del nordeste y noroeste, las vinculaciones políticas y económicas con Tiro se hicieron todavía más estrechas en tiempos de la reina Jezabel, pues era una princesa de aquel país. En la antigüedad tal tipo de vinculaciones nunca eran puramente profanas, dado que el reconocimiento político entrañaba siempre ciertas concesiones cúlticas a la otra parte contratante. Las narraciones referentes a Elías no dejan lugar a dudas sobre el hecho de que Jezabel no sólo había seguido activamente, y a título personal, las prácticas cúlticas fenicias, sino que también mantuvo en Israel a los órganos de ese culto a Baal, o «profetas» (1 Re 18, 19). Fuera, en el campo, se servía a Yahvéh, o mejor dicho a aquel al que entonces llamaban Yahvéh; pero en la corte y entre la clase dirigente de la ciudad se veneraba a Baal. Por consiguiente, los restos de la auténtica adoración al Señor conservados en el campo, estaban constreñidos a la defensiva.

En ese momento de aguda amenaza para el culto a Yahvéh, apareció Elías. La gran asamblea cúltica celebrada en el Carmelo, de la que informa detalladamente la narración de 1 Re 18, 17-40, permite deducir que Elías consiguió convertir en problema de toda la nación la cuestión de quién era verdaderamente Dios en Israel; y a ella corrieron creyentes de todas las regiones [20]. Parece que debió tratarse de algo así como una convención anfictiónica, en la que Elías pensaba solventar la disputa entre las dos formas de culto. Para los contemporáneos debió de resultar sorprendente que Elías viese una disyuntiva total sobre ese punto. Nadie había visto como Elías la incompatibilidad del culto de Baal con las antiguas tradiciones de Yahvéh, propias de Israel. No podemos pues creer que la alternativa Yahvéh-Baal fuese de antemano familiar a los oyentes [21]. El narrador nos dice que el pueblo permaneció en silencio ante la terminante pregunta de Elías, lo cual más que un sentimiento de culpabilidad indica no haber comprendido la cuestión planteada (v. 21). Con gran despliegue de fuerzas, Elías tenía que obligar al pueblo a tomar una decisión, cuya necesidad nadie comprendía.

Para entender con más exactitud lo sucedido en el Carmelo, debemos partir, tal y como lo ha indicado A. Alt, de la mención, en apariencia secundaria, de la destrucción de un altar de Yahvéh (v. 30). Dado que el Carmelo estaba fuera del territorio de la antigua anfictonía, ese altar sólo había podido ser construido en época posterior a David. Por lo tanto, ese culto a Yahvéh sobre el Carmelo debió ser como un intruso, como un puesto avanzado en territorio cananeo; en efecto: el Carmelo había sido desde tiempos remotos el recinto cúltico de Baal. No sabemos ni cuando ni cómo penetró en ese recinto la fe yahvista. Probablemente el culto a Yahvéh dominó en un principio al de Baal; pero luego recobró nueva vida el antiguo culto tan arraigado en el territorio. Experiencia ésta que Israel debió sufrir muy a menudo: allí donde antes los dos altares se encontraban en vecindad pacífica, terminaba por ser destruido después el altar de Yahvéh. Precisamente fue ésta la situación que Elías encontró en el Carmelo. Decíamos antes que lo absoluta-

19. A. ALT, *Der Stadtstaat Samaria* en *Kl. Schriften*, III, (1954) 270 s.
20. Acerca de la narracción del juicio de Dios que tuvo lugar en el Carmelo, cf. A. ALT, II, 135 s. (cf. también III, 276 s.); O. EISSFELDT, *Der Gott Karmel:* Literatur und Kunst 1 (1953) 31 s.; K. GALLING, *Der Gott Karmel und die Aechtung der fremden Götter* en *Geschichte und Altes Testament* (1953) 105 s.
21. Las palabras, nada claras por cierto, referentes al balanceo hacia ambos lados, podrían contener la alusión a una danza cúltica o a genuflexiones. En ese sentido se expresó recientemente K. GALLING, *o. c.*, 107.

mente nuevo había sido que Elías considerase inadmisible la convivencia, más aún: la interrelación de ambos cultos, mientras que sus contemporáneos se habían acostumbrado tranquilamente a ese hecho. Esa es la razón de que el narrador concentre todo su interés en la respuesta a la pregunta planteada por el profeta. ¿Quién dio esa respuesta? Desde luego, no fue el pueblo (la narración discurre aquí por camino opuesto a la de Jos 24, 14 s., por otra parte tan semejante). Tampoco la dio Elías, sino el mismo Yahvéh. Es evidente que para el narrador era muy importante mostrar que Israel no podía ser salvado de otro modo; por sí mismo nunca hubiera podido arrancarse de aquel abandono de su fe y del culto a Dios, si Yahvéh mismo no se hubiera manifestado una vez más con gran gloria. Con ello quedaba zanjada la gran cuestión de saber quién era Dios en Israel, y quedaba zanjada de un modo mucho más maravilloso que lo que cualquier otra confesión humana, aun la más solemne, hubiera conseguido. El relato hace todo lo posible para que este acontecimiento local desarrolle hasta el máximo su carácter de suceso básico y fundamental.

Casi se podría considerar como una desventaja que desde el principio todo el relato se construya a base de la oposición irreconciliable entre ambas formas de culto, y que el punto de partida sea aquello que había de constituir su resultado. Pero se debe precisamente a que relata las cosas tal y como Elías las vio. De este modo proporciona la posibilidad de enfrentar ambas prácticas cultuales inconciliables, aunque sea de forma muy esquematizada. El culto de Baal conduce al orgullo y por tanto a la autodestrucción. Al intento infructuoso de atraer la atención de la divinidad por medios humanos, se opone la serenidad de Elías, que si se compara con los frenéticos esfuerzos de los sacerdotes de Baal, casi nos parece pasividad. ¡Israel sabía que su Dios siempre estaba dispuesto a manifestarse! Se sabía buscado por él, y no necesitaba ir a buscarlo o atraerlo. Aunque esta narración es bastante «teológica», sin embargo, desde otro punto de vista, la atmósfera en que se desenvuelve es antiquísima y muy crédula; especialmente al relacionar todo lo sucedido con Elías, figura de una energía cósmica original, y cuya conciencia profética produce vértigo. «Vive Yahvéh, Dios de Israel, a cuyo servicio estoy, que en estos años no caerá ni rocío ni lluvia, sino es en mi palabra» (1 Re 17, 1).

La matanza de los sacerdotes de Baal no fue en modo alguno un acto de venganza o fanatismo, del que se hubiera dejado llevar Elías por la pasión. Con razón se ha hecho notar que Elías solamente ejercitó un derecho anfictiónico antiquísimo, que por

por aquel entonces casi se había olvidado, y según el cual toda forma de apostasía contra Yahvéh estaba castigada con la muerte: «El que hace ofrendas a otros dioses, debe ser arrojado de la vida a la muerte» (Ex 22, 19) [22]. El Deuteronomio, 200 años después de Elías, todavía mantiene ese ordenamiento jurídico (Dt 13, 7-12); incluso tiene en cuenta la posibilidad de que toda una ciudad reniegue del culto a Yahvéh, y prevee para ese caso la pena máxima: el «anatema» o exterminio completo de todo lo viviente (Dt 13, 13 s.) [23].

La narración de la teofanía en el monte Horeb (1 Re 19) se presenta como la continuación inmediata de la historia del Carmelo, colocando en primer plano, con mucha habilidad, al personaje del drama que no había sido convencido ni vencido por la autorrevelación de Yahvéh en el Carmelo, sino que, por el contrario, se había decidido en ese momento a adoptar medidas extremas: la reina Jezabel. Pero es evidente que este relato, en sus comienzos, existía de un modo independiente; en ciertos aspectos incluso corre paralelamente a la primera narración, pues también parte de la desesperada situación del culto de Yahvéh (v. 10), informa de una revelación de Yahvéh, y acaba con un castigo, cuyo cumplimiento, en este caso, sólo se anuncia [24]. El verdadero motivo de la desesperanza de Elías es ese fin de la fe en Yahvéh, que el profeta contempla ante sí. La debilidad y la resignación del profeta, que llega hasta pensar en el suicidio, testimonia una audaz y emocionante exposición realizada por un narrador de aquella época. En efecto, se trata de una debilidad extrema, presentada en figura paradigmática; pues, ¿quién podrá nunca ser más débil que un profeta que sólo puede apoyarse en el brazo y la boca de Dios?

La descripción de la teofanía ha sido sin duda algo elaborada, pero conserva todavía en su forma actual y a causa del rea-

22. Véase tomo I, 262, nota 29.
23. K. Galling, *o. c.*, 122 s.
24. H. Gunkel, *Elias, Yahve und Baal* (1906) 20 s.

lismo de la descripción, su carácter de suma antigüedad [25]. Su interpretación parece, en cierto modo, estar establecida; pero más vale plantearse ante tal objeto la cuestión hermenéutica de qué es lo deducible del texto, y dónde están los límites de nuestro esfuerzo interpretativo. La idea tan extendida de que «el murmullo suave y pacífico» expresa una concepción más pura, es decir: más espiritual y moral, de Dios; y por consiguiente, una repulsa de Elías y de sus ímpetus, es insostenible. Está en contradicción con el encargo mismo, ajeno por completo a esa suave espiritualidad. En cualquier teofanía del Antiguo Testamento, todo depende de la palabra que la acompaña; las apariciones concomitantes, sobre todo cuando el narrador no las interpreta, son siempre accesorias; y es muy discutible que semejante descripción de las circunstancias exija una interpretación simbólica.

Naturalmente no negamos que la oposición de la tormenta, el terremoto y el fuego, con «la voz de un suave silencio» es muy extraña, e inicia al lector a una atenta consideración; pero el modo de entender las cosas debe seguir siendo realista, conforme al género de tales narraciones, sin lanzarse a un vago simbolismo [26]. Ciertamente esa notable sucesión de fenómenos tiene un sentido, ya que detrás de esa serie de potencias naturales que ocupan el primer plano, debería intuirse un más allá (naturalmente no de carácter metafísico); pero no como su prolongación o sublimación, sino más bien como su conversión. El narrador está muy lejos de entrar en abstracciones filosóficas; aun cuando quiera evocar un fenómeno de carácter tan extraño e inasequible, ha de permanecer en el terreno de lo visible; y así describe la aparición de Yahvéh mediante un fenómeno situado en la esfera de lo atmosférico, pero en el grado más bajo de lo que el hombre puede percibir [27]. Pero si se quiere averiguar el contenido vivencial (para Elías) de esa aparición de Yahvéh, es preciso decir que tras el paso de la tormenta, el terremoto y el fuego, y con la percepción del suave murmullo, la situación no se ha distendido ni vuelto más íntima, sino completamente incómoda; en todo caso, eso es lo que sintió Elías (v. 13).

Al comparar esta teofanía con la narrada en Ex 19 s., a la que parece referirse el texto de 1 Re 19, se ha de observar, según nuestra opinión, una gran

25. No puede pasar por alto, ni al lector más inexperto, que el párrafo v. 9-14 no tiene unidad. Pero basta separar los versículos 9b-11a, que son una desafortunada anticipacón.

26. Véase tomo I, 236, nota 13.

27. Que la palabra דממה significa algo atmosférico, un ligero movimiento de aire, se puede deducir asimismo del salmo 107, 29 y también de los LXX, que traducen: φωνὴ αὔρας λεπτῆς.

prudencia. No olvidemos que bastaba mencionar la montaña de Dios, para sugerir la idea de una teofanía con todos sus tópicos, siendo esperada desde un principio por todo el que oía la historia. No era necesario apoyarse en Ex 19. Pero si el narrador quería realmente recordar con su descripción los antiguos acontecimientos del Sinaí y entendía su relato como un paralelo o continuación de aquellos (lo que no consta en modo alguno), seguimos sin saber a qué tradición y a qué descripción se refiere. Podía haber tenido rasgos distintos de los que se conservaron en Ex 19 s.

No está suficientemente explicado en la narración por qué Elías emprendió la larga marcha hacia el Horeb, y si su viaje hacia la montaña ha de entenderse como una peregrinación [28]. Es evidente que quería buscar a Dios en su montaña, es decir: en el lugar en el que se había revelado de la manera más pura; y manifestarle su sufrimiento allí donde Moisés había actuado. Ese dolor culminaba en esta convicción: la fe en Yahvéh ha dejado de dominar en Israel definitivamente. La respuesta que recibe Elías (y ya decíamos que hay que darle más importancia que a cualquier otra interpretación de la teofanía) es sumamente sorprendente: Israel no está en las últimas; Yahvéh tiene todavía muchos planes sobre él. Es verdad que primeramente dos vengadores causarán estragos en Israel, y Elías mismo ha de designarlos para esa tarea: Jazael el arameo y Jehú. Uno castigará a Israel desde fuera; el otro, desde dentro [29]. Pero no será el fin de Israel, pues Yahvéh «va a dejar sobrevivir a 7.000; toda rodilla que no se ha doblegado ante Baal, y cuya boca no le ha besado» (1 Re 19, 18). Esta última frase es el punto culminante de la historia, y al mismo tiempo su clave, pues constituye la respuesta a la queja de Elías de ser el único que permanece fiel a Yahvéh. Israel seguirá existiendo ante Yahvéh, incluso después del terrible juicio punitivo. Pero existirá ante Dios como un mero resto, cosa que se oye por primera vez en Israel. Conviene advertir que la afirmación acerca del resto está en indicativo y escapa a una lógica de tipo condicional (...en caso de que se encuentren algunos que no hayan doblado su rodilla ante Baal).

28. Véase tomo I, 32 s.

29. Jazael: 2 Re 8, 7 s.; Jehú: 2 Re 9, 1 s.

Dios mismo instituye el resto. Tiene ya conocimiento de aquéllos cuya existencia ha permanecido oculta a Elías hasta entonces. Es verdad que ese resto está integrado por los fieles, pero la decisión de salvarlos ya está tomada antes que las tribulaciones venideras hayan comenzado. Este oráculo sobre los planes de Yahvéh con respecto a Israel significa al mismo tiempo la destitución de Elías. Todavía debe cumplir su triple misión; luego Yahvéh ya no le necesita; pero puede saber que Yahvéh continuará extendiendo su mano bondadosa sobre Israel, pues del resto surgirá un nuevo Israel [30].

La idea de «resto», como mostró el competente estudio de W. Müller todavía vigente, no procede del ámbito religioso o cultual, sino de las experiencias de la vida política [31]. La intención de las guerras de entonces apuntaba fundamentalmente a la aniquilación total de los pueblos; sin embargo, con frecuencia, no se conseguía la exterminación completa del contrario; entonces quedaba un resto. De este modo, los grandes reyes del antiguo oriente, especialmente los asirios, se vanagloriaban a menudo de que su estrategia de aniquilación del pueblo al que habían hecho la guerra, no había dejado ningún resto; en otros casos conceden que solamente quedó un resto. En ese sentido político habla también Israel, por ejemplo, de un «resto de Edom» (Am 9, 12), del «resto de los refaítas» (Jos 13, 12), del «resto del reino de Sijón» (Jos 13, 27), del «resto de los amorreos» (2 Sam 21, 2), del «resto de Asdod» (Jer 25, 20), etc. La inmensa mayoría de las veces el destino que esperaba a ese resto era muy miserable; estaba condenado a carecer totalmente de importancia, caso de que no fuese dispersado, tuviese que huir o muriese de hambre. También sucedía a veces que el resto se transformaba en la célula inicial de la reconstrucción de un pueblo. Desde este punto de vista, la permanencia de un resto podía servir de signo de esperanza para el pueblo en cuestión. Para los demás pueblos esos restos eran siempre objeto de atención. Israel experimentó en tiempo de los reyes, por causa de los filisteos («resto de la isla de Kaftor»), qué incómodo puede resultar todavía un pueblo diezmado y vencido (Jer 47, 4; Ez 25, 15 s.). Así pues la idea del «resto» no es de ninguna manera, como piensa Gressmann, un elemento específico de la predicación profética [32]. También hay que dar la razón a Müller sobre otro punto: Elías no fue el primero que introdujo la idea del resto en el lenguaje y en el pensamiento religioso, pues se encuentra ya claramente en el yahvista

30. Siempre ha surgido la pregunta de cómo es posible que el ciclo de Elías termine sin haber narrado el cumplimiento de las órdenes recibidas. En realidad, tenemos que contar con la posibilidad de la pérdida de un texto, si consideramos 2 Re 8, 7 s. y 9, 1 s. Un redactor se decidió por la idea de que Jazael y Jehú no fueron ungidos por Elías, sino por Eliseo.

31. Para lo que sigue, cf. W. MÜLLER, *Die Vorstellung vom Rest im Altem Testament*. Leipzig 1939.

32. H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905) 229 s.

cuando expone los paradójicos planes históricos de Yahvéh [33]. Noé, junto con sus hijos, no es otra cosa que un resto preservado; Lot con su familia es también un resto que escapa de Sodoma; Jacob divide sus bienes para que en el peor de los casos el campamento superviviente «pueda salvarse» (Gén 32, 9); y José, en un momento solemne, proclama que la providencia de Yahvéh ha actuado de manera tan extraña «para preparar un resto sobre la tierra, y haceros vivir mediante una gran liberación» (Gén 45, 7). Lo que de nuevo hay en boca de Elías con respecto a la idea de resto es solamente la referencia a una protección que tendrá lugar después de las catástrofes que Yahvéh mismo va a producir.

La imagen de Elías se completa leyendo la historia de Nabot (1 Re 21), y la narración de cuando Ocozías busca su salud (2 Re 1). En la primera de ellas se trata de la validez incondicional del derecho de Dios, ante quien todos son iguales y ante quien el mismo rey ha de someterse. Puede advertirse aquí la oposición entre dos modos de entender el derecho. A la concepción despótica y absoluta de los derechos y poderes del rey, que era característica de la realeza cananea, se enfrenta la concepción israelita, en cierto sentido democrática, pero en el fondo mucho más estricta, según la cual el derecho, la propiedad, y sobre todo la vida de cada individuo, sin acepción de personas, aparece protegida por Dios [34]. De manera muy parecida, sólo que en otro contexto vital (en la esfera de la medicina sagrada), la segunda narración presenta también un conflicto. El rey Ocozías, que se había caído por la ventana, sabía muy bien que debía dirigirse a una divinidad si quería ser curado; pero se dirigió a Belcebú de Ekron, que probablemente era muy conocido por

33. W. Müller, *o. c.*, 40 s.

34. Con el descubrimiento de los archivos reales de las ciudades del norte de Siria, Ugarit y Alalak, se ha hecho nueva luz sobre las circunstancias económicas y las relativas al derecho territorial, que evidentemente imperaban desde antiguo en esas ciudades. Cf. I. NOUGAYROL, *Le palais royal d'Ugarit*, III (1955) 31 y 283 s.; J. WISEMAN, *The Alalach Tablets* (1953). Prácticamente toda la vida económica estaba sometida al rey, y él por su parte se esforzaba incansablemente en acrecentar sus posesiones territoriales. Los textos de Alalak muestran, entre otras cosas, qué gran papel desempeñaba el cambio de parcelas, lo que proyecta nueva luz sobre la narración de 1 Re 21. Frente a esto, los profetas eran portavoces del antiguo orden económico de Israel, en nada compatible con la concepción cananea del derecho, que los reyes de Israel y Judá se iban apropiando cada vez más. A. ALT, *Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda*, III, 348 s.

su capacidad en curaciones milagrosas. Frente a él se alza, en la persona de Elías, toda la intransigencia de la antigua fe yahvista: sólo Yahvéh es capaz de curar cualquier clase de enfermedad; es una falta de fe, una apostasía de Yahvéh, un pecado contra el primer mandamiento, el que Ocozías se haya dirigido en su necesidad a una divinidad extranjera y no a Yahvéh [35].

Teniendo en cuenta todo lo que precede, podemos afirmar que Elías, tal como nos los presentan los narradores, no es propiamente ningún objeto, ninguna «figura», en el moderno sentido literario, que pueda ser tomada en sí misma bajo ningún respecto y servir a cualquier tipo de intereses particulares. Más bien los narradores le consideran como elemento integrante de un acontecimiento más extenso: el sorprendente «auto-testimonio» de Yahvéh, después de una época de mescolanza y decadencia religiosas. Dentro de ese acontecimiento Elías es, sin duda, un elemento muy importante, pero no tanto que pueda ser considerado como objeto principal de la narración. Para los narradores la importancia de Elías no radica en un poder o en unas cualidades memorables, sino en haber sido una figura en el juego de las fuerzas político-religiosas de las que se ha servido Yahvéh en un momento determinado. Elías se define a sí mismo en algunas ocasiones como aquel «que asiste a Yahvéh sirviéndole» (1 Re 17, 1; 18, 15); sin embargo no es sencillo determinar la esencia de su tipo de servicio, porque los narradores, apenas le han introducido en los acontecimientos, le arrebatan la acción de las manos, y le hacen quedar en segundo plano, por detrás de la intervención inmediata de Yahvéh. Es verdad que Elías vive en un mundo lleno de milagros, pero él no realiza ninguno, a diferencia de Eliseo, a quien se celebra como gran obrador de milagros. ¿No era Elías único en su celo por Yahvéh? Lo era ciertamente, pero no se puede decir que los narradores le alaben por esa cualidad. ¿No es significativo que Elías hable de su celo no inmediatamente después del suceso del Carmelo, sino precisamente en la hora en la que se siente hundido, y reconoce que ha fracasado con todo su celo? (1 Re 19, 10). En el fondo las narraciones sobre Elías son narraciones sobre Yahvéh. El, Yahvéh, es quien realiza todos los acontecimientos; sólo él respondió a la gran pregunta sobre quién era Dios en Israel. Elías sólo aparece en algunos sitios, para desaparecer después, y reaparecer de modo extraño e inesperado en otra parte. Si atendemos a su modo de vida parece que fue muy diferente al de Eliseo: no vivía en compañía, sino absolutamente solo; no sedentariamente, sino vagabundeando. Aunque tal vez lo que nos parece una diferencia en el modo de vida, es solamente una diferencia en el tipo de género literario empleado.

35. Véase tomo I, 345 s.; cf. J. Hempel, *Ich bin der Herr, dein Artz:* ThLZ (1957) 809 s.

Precisamente porque las narraciones anteponen la acción de Yahvéh a la del profeta, tienen todas, a pesar de sus distintos contenidos, una gran unidad desde el punto de vista temático; cosa que falta en las narraciones referentes a Eliseo. Por encima de todo campea la irreductible oposición entre Yahvéh y Baal, que reaparece bruscamente y crea un profundo abismo en Israel después que pareciera haberse establecido la paz entre ambos. ¿Ya no va a ser Baal el que dé la lluvia; el que cure las enfermedades? He aquí una pregunta que no existe para Elías; él combate en nombre de Yahvéh todopoderoso contra el impotente Baal. La exclusividad con que plantea la oposición en el terreno del poder o no poder, permite plantearse la pregunta de si se puede hablar de monoteísmo en Elías. La acritud de su polémica no excluye la posibilidad de que Elías concediera a Baal un cierto poder divino, aunque a todas luces inferior. Pero ésta es una cuestión secundaria, pues para Israel Baal es como si no existiese [36]. Lo cierto es que Elías defendió como nadie la antiquísima tesis de que Israel sólo pertenece a Yahvéh; pero

36. A propósito de la cuestión siempre controvertida del monoteísmo de los profetas, véase M. Buber: «Puede dejarse a un lado si el profeta ha seguido éste o aquel otro -ismo; todas esas distinciones caen por tierra cuando se las enfrenta a lo que aquí tenemos: un hombre entregado a la unicidad de su Dios», *Der Glaube der Propheten* (1950) 158. Sobre el problema del monoteísmo, cf. también tomo I, 270 s.

va a ser también él el que añada algo sobre esa relación de Yahvéh con Israel, algo que estaba más allá de todo lo que Israel había experimentado hasta entonces proveniente de Yahvéh; Yahvéh no acepta la apostasía de su pueblo, y se va a levantar él mismo contra Israel. Ha designado tres ejecutores de su juicio punitivo: el arameo Jazael, el usurpador Jehú y el profeta Elías, a fin de que castiguen conjuntamente a Israel. No lo exterminarán totalmente de la historia, pero Yahvéh ya no tratará más que con un resto. Naturalmente, hay que tomar la cantidad de 7.000 como número redondo; considerando la totalidad de Israel, se trata de una minoría insignificante. Ya antes de Elías, la fe de Israel sabía que Yahvéh podía castigar a su pueblo en ciertas circunstancias; pero que fuese a destruirlo y a dejar solamente un resto, resultaba, como ya hemos dicho, algo absolutamente nuevo para Israel. Y sin embargo, ¡era solamente el comienzo de lo que los profetas habían de anunciar después de Elías! [37].

3. Eliseo

El bloque de las narraciones referentes a Eliseo, originalmente cerrado en sí mismo, quedó más resquebrajado aún que el de las referentes a Elías, a causa de la redacción de la obra histórica deuteronomística [38]. Comienza cuando Elías es arrebatado y su carisma pasa a Eliseo (a causa de ese interés especial, hay que entender 2 Re 2 como una narración referente a Eliseo y no a Elías) [39] y concluye con el milagro que tuvo lugar con el cadáver del profeta ya enterrado.

37. Contemporáneo de Elías fue Miqueas Ben Yimla, cuyos oráculos de condenación y los conflictos que provocaron, se relatan detalladamente en 1 Re 22, 9 s.

38. Las narraciones referentes a Eliseo se encuentran dentro de 2 Re 2, 1 hasta 13, 21.

39. El sentido de la oración de Eliseo en 2 Re 2, 9 no es nada claro. Probablemente deseaba la parte de carisma correspondiente a la primogenitura, es decir: según Dt 21, 17, una porción doble de la herencia. La idea de que exigía un carisma doble al de Elías es (con certeza) falsa. Sobre el problema de la sucesión profética cf. H.-J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel* (1957) 25.

La mayoría de esas narraciones muestran a Eliseo rodeado de unos grupos que reciben el nombre de «discípulos (o hijos) de los profetas» (בני הנביאים), que constituían dentro de la sociedad israelita una figura especial, muy interesante desde el punto de vista sociológico. Les encontramos en algunos lugares al sur del reino de Israel, y podemos suponer que estos emplazamientos tienen estrecha relación con santuarios locales [40]. Parece que esas gentes estaban agrupadas en congregaciones independientes, con un género de vida metódicamente determinado. En todo caso se habla, de pasada, de la enseñanza de un maestro al que tenían costumbre de acudir (2 Re 4, 38; 6, 1) Eliseo es evidentemente maestro de todos, y lleva el título honorífico de «padre» (2 Re 6, 2. 12. 21; cf. 2, 12). Como esas narraciones nos informan muy claramente sobre el ambiente en que se movía ese extraño grupo, se puede comprobar sin esfuerzo que nos encontramos ante un estrato de la población muy bajo desde el punto de vista social y económico; casi podríamos decir: ante desclasados. Su nivel de vida en alimentación y vivienda es muy miserable. En una ocasión se hace mención de deudas (2 Re 4, 1-7). ¿Quién sabe si quizás el templo, en su calidad de asilo, no desempeñó un papel en la constitución de esas confraternidades? Hay que preguntarse con toda seriedad si los que pertenecían a esos círculos habían escogido libremente tal camino. Quizás fue una bancarrota económica el motivo de que se hubiesen apartado de la sociedad burguesa y campesina. Pero es posible que ese descenso social tuviese causas más bien religiosas que económicas, ya que se trataba de gente que estaba firmamente ligada a la forma de vida de tipo patriarcal propio de la fe yahvista (derecho territorial), y no sabía acomodarse al orden económico cananeo, de carácter más feudal. Quizá no nos equivoquemos si consideramos a esas confraternidades de profetas como los últimos portadores de una fe en Yahvéh, pura y sin mezcla; ni

40. La narración de 1 Sam 19, 8 s. supone la existencia de una de esas comunidades de profetas en Rama. Según 1 Re 20, 38.41, parece que los miembros de esas fraternidades se señalaban por medio de tatuajes (cf. Zac 13, 6).

tampoco nos equivoquemos, si estimamos en alto grado su importancia en orden a la pervivencia de la fe en Yahvéh, y en especial para el sello característico que tendrá en adelante. En último término, éste es el punto del que partió aquella inaudita radicalización de la fe yahvista y del derecho divino que nos encontramos en los profetas más tardíos. Ahí se pusieron los cimientos de aquella misteriosa independencia social y económica, de aquella libertad frente a toda consideración de rango o posición social, que había de ser el presupuesto indiscutible de la aparición de los profetas posteriores, y de donde, como si fuera un gran capital preparado por aquellos desclasados, tomaron los que vinieron después. En efecto: la idea de lo que significa «ser nabí» o «hablar en Israel en nombre de Yahvéh» fue acuñada entonces. Amós e Isaías no tuvieron más que entrar en ese mundo [41].

Las narraciones responden uniformemente a la pregunta acerca del «ministerio» (acerca de en qué consistía propiamente la tarea del profeta Eliseo): realizaba milagros. Hizo flotar hierro, saneó una fuente, curó un leproso, cegó a un ejército enemigo, incluso resucitó a un muerto, y algunas cosas más [42]. En ninguna otra parte del Antiguo Testamento se narran tantos

41. Los sorprendentes descubrimientos en las grutas situadas al noroeste del mar Muerto, que no solamente nos proporcionan noticia de un establecimiento de esenios de estricta observancia, un siglo antes y un siglo después del nacimiento de Cristo, sino que nos proporcionan también una visión exacta de las ordenanzas rigurosas de su vida comunitaria dirigida autoritativamente (todo ello gracias al documento llamado «Reglas de la secta»), muestran bajo nueva luz los relatos referentes a las fraternidades de profetas de la época de Eliseo; pues el fenómeno se sitúa ahora en un marco mucho más amplio, sociológicamente hablando. No es que podamos considerar a esas comunidades de profetas sencillamente como los precursores de los esenios. Pero se ha ido haciendo más claro que existían en Israel, de vez en cuando, grupos religiosos radicales, y que para un grupo de cismáticos (como eran aquellos esenios) resultaba lógico agruparse en esa forma de comunidad de vida, conocida (como ya hemos dicho) desde muy antiguo, para salvar de ese modo su especial patrimonio religioso. Cf. a este respecto, L. Rost, *Gruppenbildungen im Alten Testament:* ThLZ (1955) 1 s.

42. El lector puede comparar las dos narraciones de 1 Re 17, 17-23 y 2 Re 4, 29-37 y verá cómo la versión que atribuye el milagro a Eliseo acentúa lo maravilloso, y cómo la descripción de los detalles técnicos es mucho más minuciosa.

milagros en tan poco espacio; en ninguna otra parte se encuentra una alegría tan ingenua por el milagro, un regocijo tan luminoso por las demostraciones siempre nuevas y sorprendentes del carisma profético. Esto implica que Eliseo aparezca en el centro, cosa que no ocurría con Elías. El es el objeto de la descripción —no en el sentido moderno de «personalidad», pero sí en cuanto obrador de milagros y portador de un carisma prodigioso— [43]. Pero a pesar de que esos relatos de milagros ocupan gran espacio en la literatura concerniente a Eliseo, no nos dan más que una imagen unilateral de la actuación del profeta; probablemente ni siquiera esa parte nos da a conocer lo esencial, sino solamente lo que ha quedado en la tradición popular. Quizás alguna de las narraciones nos haga saber que la población de muchas leguas a la redonda solía buscar al hombre de Dios los sábados o los días de luna nueva para consultarle (2 Re 4, 23). Sin embargo varias de esas narraciones nos informan gustosamente de un aspecto de su actuación: el político; y es muy probable que el centro de gravedad de toda la existencia de Eliseo se halle en esa esfera de lo político. Si bien las comunidades de los profetas se habían apartado de las estructuras ordenadas de la sociedad, no quiere ello decir que hubiesen perdido el interés por los asuntos públicos y políticos de Israel, dedicándose a la contemplación privada. Lo contrario es lo que más se acerca a la verdad. Más de una vez, esos grupos tomaban sobre sí, en el antiguo oriente, los problemas de todos con especial apasionamiento; partiendo de ellos, en algunas ocasiones, iniciativas importantes y de gran influencia. El narrador cree posible que el influjo de Eliseo haya actuado incluso en Damasco, cuando subió al trono el usurpador Jazael (2 Re 8, 7-15). La historicidad de ese suceso no se puede confirmar, como es fácil comprender; pero aún cuando esa tradición sea legendaria, permite hacerse una idea

43. Al lado de los hechos milagrosos propiamente dichos, el narrador ha atribuido a ese profeta diversas capacidades «parapsíquicas» (como clarividencia, oír a distancia...) (2 Re 5, 26; 6, 12.32 s.; 8, 10 s.). G. Widengren, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (1948) 97.

sobre la extensión e importancia de las conspiraciones en las que esos profetas intervinieron.

Qué clase de hilos políticos eran los que tenía Eliseo en la mano, nos lo permite conocer más claramente todavía la narración de la unción de Jehú, y la caída de la dinastía reinante, pues ese suceso se encuentra bajo la clara luz de la historia. El impulso para ese acontecimiento feroz partió totalmente de Eliseo. El fue quien designó como rey a ese celador de la más pura fe yahvista, y es muy difícil imaginar que el profeta no hubiera previsto que Jehú, en su lucha contra Baal y sus adoradores, iba a pasar por un mar de sangre (2 Re 9-10). El reino del norte era carismático en su estructura fundamental y los profetas como Eliseo se consideraban a sí mismos en sus designaciones o en las revoluciones que provocaban, como órganos directos de la providencia histórica de Dios [44]. No nos encontramos en Eliseo, como tampoco en Elías, ni en tantas otras figuras claves del Antiguo Testamento, con hombres que viviesen sólo para el mundo religioso y espiritual tal como nosotros lo entendemos: fe, doctrina y culto, y que, a lo sumo, actuaban como reformadores; nos encontramos con hombres que sirven a Israel. Ahora bien, Israel tenía una configuración política; poseía una dimensión histórica que no se realizaba solamente en el terreno espiritual, sino también en el político, en el cual Israel estaba no menos amenazado, y necesitado de orden y protección. Precisamente Eliseo se consideró a sí mismo, y le consideraron los demás, como órgano de protección y mantenimiento de Israel (del verdadero Israel; el único que tenía derecho a existir ante Yahvéh). Así lo indican las palabras tan conocidas que le fueron dirigidas, y que se suelen traducir: «padre mío, carro de Israel y su jinete» [45]. En realidad, la leyenda muestra en ciertos casos al

44. A. ALT, II, 121 s.
45. Para la comprensión de 2 Re 13, 14; 2, 12 cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (²1958) 55 s.; K. GALLING, *Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias:* ZThK (1956) 129 s. Como ha mostrado Galling, no se puede hablar de caballería en esa época; más exactamente se podría traducir la frase así: «carro de guerra de Israel y su tiro de caballos».

hombre de Dios en medio de empresas militares, que todavía mantienen un claro carácter sagrado, aconsejando y salvando, gracias al uso que hace de sus conocimientos sobrenaturales (2 Re 6, 8-23). Pero esas palabras que designan al profeta como la auténtica defensa de Israel, contienen también un mandato muy radical, casi un programa religioso, que por su importancia sobrepasa la significación de aquel momento. Hay en ellas un recuerdo de la época en que Israel, en sus guerras santas, se había enfrentado a los carros de guerra cananeos, y no teniendo medios de combate semejantes, se había refugiado únicamente en Yahvéh. De aquella época datan esas narraciones, que a su vez fueron reforzando este *leitmotiv:* la salvación de Israel no está en caballos y carros, sino sólo en Yahvéh [46]. La aparición de hombres como Eliseo vino a renovar esa experiencia en una época que había olvidado desde hacía tiempo hacer la guerra santa. ¡Yahvéh está todavía con Israel! Es verdad que muchas cosas debían cambiar; Israel habría de ser juzgado mediante terribles catástrofes, siendo probado en ellas, hasta que de nuevo fuera un pueblo en el que Yahvéh hallara sus complacencias. Cien años más tarde Amós, Oseas, Isaías y Miqueas desarrollaron esas perspectivas de una manera tal, que frente a ella la visión del futuro que tuvieron Elías y Eliseo resulta todavía demasiado simple, y casi rudimentaria [47].

Entre las narraciones referentes a Eliseo hay dos que nos parece resaltan especialmente: el encuentro de Eliseo con Jazael (2 Re 8, 7-15), y el encuentro de Eliseo con Naamán (2 Re 5). En la primera, en el encuentro del profeta con el futuro usurpador, y sobre todo en el diálogo sumamente sobrio entre

46. Cf. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 14 s. y 33 s.
47. W. Reiser ha estudiado diligentemente los *logia*, es decir: los elementos de predicación propiamente dichos que se hallan en estas narraciones concernientes a los profetas; las palabras proféticas pronunciadas en la realización de algún milagro [por ejemplo en el vaticinio de la harina en la olla (1 Re 17, 14), o en el anuncio de la época de baratura (2 Re 7, 1)], las define como sentencias divinas escatológicas, y como antecedentes de vaticinios del tipo de Am 9, 13 (W. REISER, *Eschatologische Gottessprüche in den Elisalegenden:* ThZ [1953] 321 s.). Hasta qué punto sea permitido el hablar aquí de escatología, depende naturalmente de cómo defina cada uno ese concepto. Véanse más adelante las páginas 151 s.

Jazael y el profeta, se unen la alta tensión política y el sufrimiento humano para producir una escena de conmovedora grandeza. En la segunda se desarrolla (en una descripción simpática) un aspecto de la actividad del profeta de la que no hubiéramos tenido ni idea: la dirección espiritual de un individuo concreto.

Ya la exposición de 2 Re 5 hace descender sobre el arameo Naamán una luz favorable; no es solamente uno de los más altos dignatarios del estado, sino también un hombre de bien, y por su causa Yahvéh ha concedido su ayuda a los arameos. Así pues, Yahvéh mira a los hombres justos y bendice sus obras en todo el mundo. Pero Naamán es leproso.

En primer lugar, el narrador hace que contrasten el carácter escondido de los caminos de Dios y la insignificancia de los medios que utiliza (una pequeña esclava israelita proporciona el primer impulso para la curación de Naamán), con los caminos que siguen los hombres en este asunto. El rey de Aram actúa oficialmente y exige del rey de Israel, en una nota diplomática, que cure a Naamán. En Aram no sabían que los dones divinos se impartían en Israel sin prestar atención a las jerarquías humanas. El rey israelita no puede comprender nada de esta situación. ¿Acaso le toman por un dios? No, ¡el rey de Aram busca la guerra! La descripción de los acontecimientos que conducen a este primer fracaso (v. 4-7) casi tiene algo de grotesca. Pero aún después de superada esa dificultad, no se llega a una rápida solución; al contrario: cuando Naamán llega cerca de Eliseo con gran acompañamiento, de nuevo se oponen los caminos de Dios y los de los hombres. Eliseo no se presenta, y lo que manda decir a Naamán, por boca de un siervo, tuvo que chocar bruscamente a aquel hombre que tal vez había esperado un conjuro solemne. Pero Eliseo quiere frustrar por completo esa búsqueda de lo maravilloso; no quiere sustituir un mito con otro. Por eso el profeta aparta de su persona el proceso de la curación, y apela a la obediencia, ordenándole sumergirse en el Jordán. Sin embargo no es el centro del relato la consecución de la salud de Naamán. Tiene dos puntos culminantes: el choque violento entre Naamán y Eliseo; y luego, al final, su amable conversación con Eliseo. La curación, tomada en sí misma, ocupa el collado que hay entre las dos cimas.

Naamán volvió del Jordán para ver a Eliseo, y como no consiguió convencer al profeta para que aceptara sus presentes, plantea dos cuestiones a Eliseo, tan inflexible en apariencia. Primera cuestión: quería llevar a Damasco una gran carga de tierra a lomo de mulas, para poder honrar a Yahvéh correctamente. A causa de esta petición muchos exegetas han pensado que la fe de Naamán era pequeña; pero su error estriba en suponer tácitamente la premisa filosófica de que también Israel había dividido el mundo en material y espiritual. Se puede conceder que también el lector veterotestamentario hubiese encontrado extraña la petición de llevar una carga de tierra; pero en ningún caso se hubiera extrañado de la incapacidad de Naamán para elevarse hacia lo espiritual. Le hubiera conmovido ver cómo un hombre que se ha encontrado con el Dios de Israel, expresa su preocupación sobre el modo de seguir adorando a ese Dios allá lejos, en territorio pagano; más aún, ese lector hubiera considerado muy dentro de lo normal (dado que para él la tierra concedida por Yahvéh era el bien salvífico por antonomasia) que Naamán, en su difícil situación, intentase dar a su fe algo así como un apoyo sacramental, aunque fuese de ese modo tan poco ordinario. (Ese cargamento de tierra llevado por las mulas ha de desempeñar un papel en el diálogo teológico entre la fe bíblica y el espíritu griego; diálogo que recomienza una y otra vez en occidente).

La otra petición de Naamán de que Eliseo le autorice a seguir entrando al lado de su rey en el templo del dios Rimmon cuando lo exija su cargo, es bastante delicada a la luz del primer mandamiento. Naamán prevé que no le será posible una ruptura total con el paganismo. ¿Le matará entonces la ley de Yahvéh? Sólo es posible comprender la gravedad de su conflicto cuando se tiene en cuenta que por boca de Naamán habla una humanidad que aún no conoce la concepción moderna de una religión situada en lo íntimo del corazón, para la cual las circunstancias externas de la adoración no tienen importancia.

La respuesta de Eliseo, esperada con ansiedad, es sumamente breve y discreta, pero imbuida de una gran sabiduría pastoral: «Vete en paz». Nos engañaríamos sobre su sentido, si supiéramos que Eliseo ha eludido la cuestión o que ha dado una consigna de laxismo. Lo particular de esa respuesta es que no impone ninguna ley a Naamán. Hubiera sido muy fácil proveerle de una armadura de mandamientos. Pero Eliseo le envía a su mundo pagano, y les confía a él y a su fe, a la providencia de Yahvéh en cuyo servicio ha prometido permanecer. ¡Qué duramente recibió Eliseo a ese hombre y qué generosamente le despide! Esta narración es notable porque alude a problemas que van más allá de la curación de Naamán, y aún de todo lo narrado.

Si las cosas discurrieron bien para el pagano, el narrador tiene que relatarnos, como conclusión, una apostasía muy triste en el círculo más íntimo de Eliseo (v. 20-27). Pero también aquí, frente al perdido y codicioso Giezi, aparece la figura de Naamán, una vez más, bajo la luz más favorable.

3

LAS TRADICIONES RELATIVAS A LOS PROFETAS HASTA EL MOMENTO EN QUE FUERON PUESTAS POR ESCRITO

AMÓS, Oseas, Isaías y Miqueas aparecieron unos cien años después de Elías. Comparando el material documental relativo a esos profetas, con el que se refiere a los que les precedieron, tropezamos con una novedad propia de los profetas del siglo VIII: pasa muy llamativamente a segundo plano la exposición narrativa (que en Elías y Eliseo era la única fuente); en su lugar encontramos en primer término, dominádolo todo, una colección de *logia*, colocados sin orden unos juntos a otros. Esta diversidad en la transmisión de los textos nos obliga a considerar la forma literaria externa en la que nos ha llegado el recuerdo de la actuación y el mensaje de los profetas; pues de ese conocimiento depende no poco el enjuiciamiento teológico posterior, en su sentido más estricto.

La tradición profética contiene también colecciones de textos (carentes casi por completo de orden en el contenido y la cronología) que parecen contravenir todas las leyes conocidas a lo largo del desarrollo de la literatura occidental [1]. Hemos de llegar a Ezequiel para encontrarnos por primera vez con los

1. Acerca de la impresión de desconcierto, que produce la herencia literaria de los profetas en los no iniciados, dice Lutero: «Ellos (los profetas) tienen un extraño modo de hablar; no guardan ningún orden; mezclan todo de tal manera, que no se les puede captar, ni entrar en ellos». WA XIX, 350.

beneficios derivados de un orden cronológico. A pesar de todo, dentro de esa ingente masa de material, se impone al lector una distinción muy sencilla, y al mismo tiempo de gran importancia teológica: la existente entre pasajes en prosa y pasajes poéticos. Por regla general el discurso profético (dejando a un lado las excepciones) es poético; es decir: marcado por el ritmo y el paralelismo. Por el contrario, las narraciones referentes a los profetas están en prosa. Así pues los profetas existieron literariamente de doble manera; o en todo caso dieron origen a una doble tradición: por un lado, narraciones o colecciones de narraciones; por otro, dichos o proverbios y colecciones de dichos, *logia*, y normas prácticas (*Praxeis*). De este modo aquellos hombres destacaron ante sus contemporáneos y seguidores por doble concepto: por el contenido de su mensaje (como es lógico), y también a causa de las circunstancias que acompañaron su aparición, los conflictos en los que se vieron implicados, los milagros que realizaron y los encuentros particulares con hombres determinados.

Es evidente que en aquellos casos en los que tenemos a mano los dichos de un profeta y las narraciones que se ocupan en él, no se les puede hacer coincidir como si fuesen dos aspectos de la misma realidad, ya que el modo de ver las cosas del narrador que considera y contempla al profeta en el campo de tensión dramática de la vida pública, ha de ser muy distinto al del círculo de discípulos, donde el interés se limita a fijar los *logia*, sacándoles de su contexto histórico. Así por ejemplo la imagen que obtenemos de las narraciones referentes a Isaías (Is 36-39), y la que nos proporcionan sus dichos, difieren totalmente. La primera es mucho más popular, y apenas permite formarse una idea del increíble alcance espiritual de los mensajes, tal y como se conserva en los dichos o sentencias. Además es preciso considerar que de esas dos formas básicas de la literatura profética, la narración es la más antigua. Fue necesario que pasara cierto tiempo y se llegara a cierta familiaridad con el fenómeno de la profecía, que se alcanzara cierta educación por así decir, para que se llegase a saber recoger solamente las palabras de los profetas, prescindiendo de su correspondiente situación histórica, y contemplándolas en sí mismas.

1. Ciertamente lo primero que se hizo fue escribir narraciones referentes a los profetas [2]. Desde este punto de vista las narraciones acerca de Eliseo dan la impresión de ser muy antiguas. Pero precisamente las consideraciones que acabamos de hacer nos deben preservar de representarnos demasiado ingenuamente al Eliseo real según la imagen que proporcionan esas narraciones populares de milagros. Eliseo tuvo verdaderos cursos para sus discípulos (2 Re 4, 38; 6, 1). Probablemente la imagen que nos hemos formado de él sería muy distinta si tuviésemos una colección de sus *logia* o enseñanzas. Lo mismo se podría decir de Elías. Pero solamente después de Elías se aprendió a coleccionar por separado los dichos de los profetas, y a ponerlos por escrito. Con ello se desplazó el punto de gravedad de la tradición profética hacia la costumbre de coleccionar y transmitir los *logia*.

Sin embargo, la evolución posterior no condujo a la reducción o desaparición total de las narraciones en torno a los profetas. Semejante género literario conservó su importancia, pues Israel, en su consideración espiritual del fenómeno, no llegó a separar a los profetas de los acontecimientos, como si redujese el mensaje profético a su contenido de verdad conceptual, cosa que parecen suponer tantas teologías del Antiguo Testamento; Israel jamás dejó de ver a los profetas en su correspondiente situación histórica, sea como hombres que desencadenaron movimientos históricos, sea como hombres que fueron destrozados en los conflictos históricos. Los relatos más extensos concernientes a un profeta se encuentran en el libro de Jeremías, profeta

2. Pero, a fin de ser objetivos, las narraciones pueden también dividirse en «historias concernientes a los hechos de los profetas» (*Prophetentatgeschichten*) (p. e.: 1 Re 17, 1-7.8-16.17-24) e «historias que dan cuenta de sus palabras» (*Prophetenwortgeschichten*) (p. e.: 1 Re 21, 17-20; 2 Re 1, 3 s.). Cf. O. PLÖGER, *Die Prophetengeschichten der Samuel- und Königsbücher* (Diss. Greifswald, 1937) 38 s.

relativamente tardío [3]. Más tarde volveremos a hablar del importante complemento que representa esta extensa narración referente a Jeremías, si se coloca al lado de la colección de sus dichos. El lector moderno debe ser consciente de que con su interés por los aspectos biográficos está introduciendo en esas narraciones un punto de vista que no es propio de ellas. Ya el concepto, tan corriente entre nosotros, de las «figuras de los profetas», se aleja de lo que nos ofrecen las fuentes. Probablemente estaba muy lejos del ánimo del narrador presentarnos al profeta como una «figura», una personalidad, es decir: como un fenómeno humano único, de contornos espirituales bien definidos. Algo parecido ocurre con el interés por los aspectos biográficos. Las fuentes oponen una decidida resistencia al intento de escribir una «vida» de los profetas. Si el narrador de Am 7, 10 s. tenía la intención de comunicarnos algo de la vida de Amós, ¿cómo pudo cerrar su relato tal y como lo cerró, es decir: sin informar al lector de si el profeta obedeció o no la orden de expulsión? Si le leen esos pasajes narrativos como fragmentos de una biografía, habría que juzgar ese final como insuficiente. Pero el narrador ve en Amós solamente un profeta, es decir: alguien que lleva sobre sí una misión; por eso sólo le interesaba describir el enfrentamiento de este carismático con el gran sacerdote, y la amenaza que Amós pronunció a consecuencia de ese enfrentamiento. De las narraciones relativas a Elías, Eliseo o Isaías se podrían sacar ejemplos semejantes de falta de interés por los aspectos biográficos, y sin embargo de gran interés por la actividad profesional de los profetas. En Jeremías se muda ese aspecto, en cuanto que *el hombre* Jeremías, con su camino de sufrimientos, se hace objeto independiente de la descripción. A ello se une el hecho de que con Jeremías la profecía entró en crisis, y surgió una nueva concepción acerca de lo que era un profeta. Quizás fue Baruc el primero que vio claramente la necesidad de considerar el sufrimiento como parte integrante de la actividad propia de un profeta. A la esencia del profeta pertenece algo más que transmitir un mensaje oral. Baruc ha visto un aspecto totalmente nuevo del ministerio profético. También la vida (*bios*) del profeta es absorbida por el oficio o ministerio profético; y así la curva de su vida, que desciende hacia el sufrimiento y el ser abandonado de Dios, se transforma en un testimonio muy especial. Por eso en las narraciones referentes a Jeremías no se describe la vida del profeta por sí misma, sino porque precisamente en Jeremías ha quedado englobada dentro de la misión del profeta, y se ha convertido en una parte de esa misión. Pero, como ya dijimos, este tipo de conocimientos sobre la esencia del profeta, aparecieron en una fase relativamente tardía. Más tarde volveremos a hablar de ellos [4].

3. Sobre el acontecimiento llamado «discurso del templo», del año 609, la tradición conserva las palabras del profeta (Jer 7, 1-15), y la narración descriptiva (Jer 26).

2. La profecía encontró la expresión más directa de su actividad en el género literario del «mensaje» (*Botenspruch*) [5]. Dada la falta de unidad que muestra la profecía desde su primera aparición en Israel, apenas es posible establecer, desde el punto de vista de la historia de las formas, la forma básica, fundamental, de la cual partiera originariamente la profecía [6]. Ni siquiera podemos considerar como punto de partida ese «mensaje» al que antes nos referíamos [7]. Ahora bien, hemos de hablar de él en

4. Véanse más adelante las páginas 257 s.

5. L. KÖHLER, *Kleine Lichter* (1945) 11 s.; J. LINDBLOM, *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur* (1924); J. HEMPEL, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben* (1930-34) 56 s.; H. W. WOLFF, *Das Zitat im Prophetenspruch* (1937); C. WESTERMANN, *Grundformen prophetischer Rede* (1960).

6. Una forma antigua, quizás de las más antiguas, se ha conservado en los gritos proféticos que se hallan en el contexto de las empresas bélico-sagradas, y sobre los cuales ha llamado la atención R. BACH, *Die Aufforderung zur Flucht und zum Kampf im alttestamentlichen Prophetenspruch* (1962). Se trata en ellos, en primer lugar, de la invitación, ya estereotipada, a equiparse para el combate (cf. 1 Re 20, 13 s.; Os 5, 8; Is 13, 2; Jer 46, 3 s.; 49, 14. 31; 50, 14 s. 21.29; 51, 11.27); y en segundo lugar de la invitación a ponerse en fuga, dirigida a determinados grupos contra los que no se tienen intenciones hostiles, pero que habitan en la zona de operaciones militares (cf. 1 Sam 15, 6; Jer 4, 6 s.; 6, 1; 49, 8.30; 50, 8; 51, 6).

7. En el anuncio profético del juicio intervinieron también fórmulas de la vida jurídica (acusación-promulgación de la pena: *Anklage-Strafankün-*

primer lugar, dado que ese tipo de mensaje, desde Eliseo hasta Malaquías, forma algo así como un *continuum* dentro de la profecía veterotestamentaria, y además entre la cantidad y diversidad de los géneros literarios empleados por los profetas, ningún otro ha sido usado tan sistemáticamente como dicho «mensaje». Como es sabido existió en la antigüedad una costumbre muy extendida, en virtud de la cual el mensajero portador de algún encargo transmitía su mensaje hablando en primera persona, que en realidad era la del que le había dado el encargo; de tal modo que su propio «yo» se diluía, y se expresaba como si su señor hablase a través de él al receptor del mensaje. En el Antiguo Testamento se encuentran ejemplos de esos mensajes profanos introducidos con el «así habla...» [8]. Así pues ésta es la forma de la que sobre todo se sirvieron los profetas para transmitir su mensaje; hecho muy importante para conocer cómo se veían a sí mismos los profetas. Se consideraban como enviados, como mensajeros de Yahvéh. Por lo general, y antes del mensaje, los profetas pronunciaban otras palabras, destinadas a llamar la atención de aquellos a quienes se dirigía, y a designar con exactitud aquella persona en la que pensaba el mensaje propiamente dicho. Antes de una amenaza divina (*Drohspruch*), colocaban una invectiva o discurso de reprensión (*Scheltrede*); y antes de una promesa (*Verheissungsspruch*), colocaban una exhortación (*Mahnrede*) [9]. Así pues el género literario del «dicho profético» (*Prophetenspruch*) se origina a partir de esa expresión bimembre. Para comprenderlo mejor hay que pensar que los profetas (sólo se aparta Jeremías) distinguieron claramente entre el mensaje propiamente dicho (*Botenspruch*), y la invectiva o exhortación que le precedían. Solamente aquel era palabra de

digung). C. WESTERMANN, *o. c.*, 92 s. Sobre la problemática del «mensaje», cf. R. RENDTORFF, *Botenformel und Botenspruch:* ZAW (1962) 165 s.

8. Por ejemplo: Gén 32, 4 s.; 45, 9; Núm 22, 16; 1 Re 2, 30; 20, 3; 2 Re 18, 29; Is 37, 3.

9. En lugar de la terminología habitual «invectiva-amenaza» (*Scheltrede-Drohwort*), propone C. WESTERMANN, *o. c.*, 46 s., la designación, más conforme a la realidad de «acusación-proclamación» (*Anklage-Ankündigung*).

Dios de un modo inmediato, directo; la segunda era palabra humana que introducía, preparaba y explicaba aquella. Naturalmente que para los profetas lo primero, en sentido cronológico, era la palabra divina; el profeta la había recibido en una inspiración a fin de transmitirla a quienes correspondiera. El modo de conseguir este propósito era haciendo que precediera una invectiva destinada a identificar a los destinatarios. La vinculación interna entre la invectiva y la amenaza la realiza la expresión tan característica de los dichos proféticos: «por eso» (לכן) ; expresión a la que sigue la fórmula: «...así habla Yahvéh»[10].

Aunque el «mensaje» sea muy frecuente en la predicación profética, es sólo una de las formas literarias [11]. En realidad los profetas cogieron, sin pensar mucho, cualquier tipo de forma para revestir su mensaje. Ninguna forma, profana o sagrada, estaba segura de no llegar a servir en alguna ocasión, a algún profeta, como revestimiento de su mensaje. Querían llamar la atención; en ocasiones pretendían verdaderamente causar una conmoción en sus oyentes (por ejemplo cogiendo una expresión sacra ya consagrada). Esa es la razón de que sus afirmaciones adopten en ocasiones el estilo de una determinación (*Bescheid*) sacrifical sacerdotal (Is 1, 16 s.; Am 5, 21 s.), o la forma de un himno cúltico, o la de un discurso judicial (*Gerichtsrede*) [12]. Isaías II transformó el oráculo salvífico sacerdotal, dándole una base más amplia en su predicación. Las frases tan conocidas: «No temas, yo te he elegido, rescatado; yo te llamo por tu nombre; tú eres mío», imitan el lenguaje litúrgico-cultual con el cual respondía el sacerdote a la oración de lamentación del individuo (Is 41, 10 s.; 43, 1 s.; 44, 1 s., etc) [13]. En otros casos, el mensaje

10. Cf. por ejemplo: Am 3, 11; 4, 12; 5, 11.16; 6, 7; 7, 17; Os 2, 8; Is 5, 13; 10, 16; Miq 2, 3; 3, 12; Jer 2, 9; 5, 6. 14, etc.

11. Según L. KÖHLER, *o. c.*, esa forma se encuentra 14 veces en Amós; 44 en Isaías; 157 en Jeremías, y finalmente 125 veces en Ezequiel.

12. Is 1, 2 s. 18-20; 3, 13-15; Os 4, 1-4 a; Miq 1, 2-7; 6, 1-8; Jer 2, 4-9; Is 41, 1-5.21-29; 43, 8-13.22-28; 44, 6-8; 48, 1-11; 50, 1-2a. Son especialmente notables los casos en que Yahvéh habla como si fuera el acusado: Miq 6, 3-5; Jer 2, 4-13.29 s.; Is 50, 1-2a.

13. J. BEGRICH, *Das priesterliche Heilsorakel:* ZAW (1934) 81 s.

estaba revestido de la forma de un discurso doctrinal sapiencial (Is 28, 23 s.; Am 3, 3 s.), o en la de un canto popular (Is 5, 1 s.). Hasta qué punto se modificaron en mano de los profetas esos géneros literarios que habían tomado prestados, llegando incluso a adquirir formas grotescas, se puede ver perfectamente en el género literario del canto fúnebre, que fue transformado por los profetas más tardíos, llegando incluso a parodiarlo [14]. En el ejercicio de su ministerio los profetas se mostraron como brillantes estilistas, provocando su retórica los efectos más notables en sus oyentes. Por eso la exégesis debe tener un cuidado especial, pues muchas cosas dependen de la determinación correcta de la forma, y sobre todo de la delimitación justa de cada unidad literaria. Un versículo erróneamente añadido o quitado puede cambiar el sentido de todo el conjunto [15].

La cuestión de la forma en la que cada mensaje ha sido presentado es importante por una razón todavía más poderosa, ya que ninguna forma es solamente algo externo, «formal»; en el fondo, forma y contenido son una totalidad inseparable. Fueron los contenidos quienes determinaron la elección de la forma. Esos contenidos, que desbordaban y superaban cuanto Israel había sabido hasta entonces acerca de Yahvéh, no podían encerrarse en una forma tradicional, aunque fuese una forma específicamente profética. El fundamento para que esos mensajes únicamente pudieran expresarse en fórmulas ad hoc, audaces y sólo relativamente improvisadas, se halla en su contenido, ya que el mensaje profético desbordaba por todas partes las grandes instituciones sagradas de Israel (culto, derecho, realeza). Y asimismo en la esencia de la profecía se hallan los cimientos profundos para que pudiera servirse (como si no hubiese ninguna diferencia) de formas plenamente profanas, pues su tendencia última la conducía por encima, y más allá, de esa distinción tradicional, ya que al predicar el juicio, anunciaba también el fin de todo el aparato sagrado; anunciando la salvación, hablaba de una situación en la que el orden de Yahvéh determinaría y organizaría todos los sectores de la vida; situación en la que sería abolida toda distinción entre lo sagrado y lo profano.

14. Am 5, 1 s.; Is 23, 1 s.; Ez 19, 1 s. 10 s.; parodias de cantos fúnebres: Ez 27, 2 s.; 28, 11 s.; 32, 17 s.; Is 14, 4 s. Cf. H. JAHNOW, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* (1923).

15. A este respecto las perícopas veterotestamentarias necesitan ser ampliamente revisadas.

3. Esas unidades literarias de dichos o cantos, fueron reunidas muy pronto en pequeñas colecciones de tradiciones [16]. Si estos *Diwan* (en terminología de Hempel) fueron ordenados por el mismo profeta, o bien por el círculo de discípulos, es cosa que la mayoría de las veces supera nuestros conocimientos. Aunque sabemos muy poco acerca de esos grupos de discípulos que eventualmente podían congregarse en torno a un profeta, la investigación reciente tiene razón sin embargo al atribuirles una función decisiva en la recolección y transmisión de los mensajes proféticos. Así se encuentra en Is 5, 8-24, una colección de lamentaciones (de ayes), que no fueron pronunciados unos detrás de otros, como tampoco los de Mt 23, 13 s., sino que fueron coleccionados posteriormente. Lo mismo ocurre con los «dichos contra los falsos profetas» (Jer 23, 9 s.) o los «dichos acerca del rey» (Jer 21, 11 - 23, 8). El conjunto de Is 6, 1 - 9, 6, fue redactado de nuevo teniendo en cuenta la situación histórica posterior, pues, prescindiendo de la historia de la vocación que hay al comienzo, contiene dichos y hechos de la época de la guerra sirio-efraimita. En Ez 4-5 fueron reunidas las llamadas «acciones simbólicas» de ese profeta [17]. Pero en muchos casos no podemos

16. H. BIRKELAND, *Zum hebräischen Traditionswesen*, en *Die Komposition der prophetischen Bücher des AT* (1938). S. MOWINCKEL, *Prophecy and Tradition* (1946); J. HEMPEL, *Worte der Propheten* (1949) 53 s.

17. Puede que también haya sido eficaz, en algunas ocasiones, el principio de «clasificación por palabras claves». En Isaías II, donde Mowinckel creía poder demostrar ese principio, la base teológica conceptual del mensaje es mucho más pobre que, por ejemplo en Isaías, Jeremías o Ezequiel; y por ello, naturalmente, es más fácil advertir la conexión entre las unidades. (ZAW, 1931, 87 s.). Con todo, la palabra clave «Sodoma», pudo haber determinado la alineación de Is 1, 9 e Is 1,10; así como «Emmanuel» la de Is 8, 8 e Is 8, 9 s. La exégesis de Oseas ha llevado a observaciones parecidas (H. W. WOLFF, *Dodekapropheton*, BK, 90). Pero estos y otros casos aparecen tan aislados, que no se puede iluminar con ellos el proceso de la redacción en general.

reconocer una lógica en la disposición de los elementos particulares; sobre todo cuando se forman complejos más grandes, y se trata por tanto de colección de colecciones. Algunos títulos, dentro de los libros proféticos, son casi la única ayuda que nos permite adivinar algo del desarrollo de ese proceso de redacción[18].

En la abundancia casi inabarcable de tradiciones proféticas, propiamente sólo hay dos párrafos del libro de Isaías y uno del libro de Jeremías que tratan, de modo introductorio, sobre la puesta por escrito, y la transmisión del mensaje (Is 8, 16-18; 30, 8-17; Jer 36). En realidad permiten sacar conclusiones tan importantes sobre la esencia del mensaje profético y sobre la concepción que los profetas tenían sobre él, que hemos de hablar de ellos aquí, aunque sea brevemente.

> Yo enrollo este testimonio, y sello esta instrucción en mis discípulos, y quiero aguardar a Yahvéh, que esconde su rostro ante la casa de Jacob; y espero en él. He aquí que yo, y los hijos que Yahvéh me ha dado, somos signo y presagio de Yahvéh Sabaot, el que vive en la montaña de Sión (Is 8, 16-18).

En el contexto de Is 6, 1 - 9, 6, se habla de los acontecimientos tensos de la guerra sirio-efraimita, y se hace mención de las palabras pronunciadas por Isaías en esa época, llenas de amenazas, advertencias y promesas; por eso extraña y maravilla que de repente el profeta hable de sí mismo; y extraña el modo en que lo hace, atrayendo la atención del lector hacia sí mismo y hacia el grupo de hombres que se han agrupado a su alrededor. Pero esto es fácilmente comprensible dada la especial situación en la que nos introduce ese párrafo; el profeta debe «sellar» y «enrollar» su «enseñanza», del mismo modo que después de un acontecimiento importante se levanta acta y se cierra el documento

18. Pudieron darse casos en los que la transmisión del patrimonio profético aconteciese, en primer lugar, por vía de tradición oral. En otros casos, el hecho de fijarla por escrito, tuvo lugar en vida del profeta. S. MOWINCKEL, *Prophecy and Tradition* (1946) 62 s. La Palestina del siglo II pertenecía ya a un ambiente cultural en el que la escritura desempeñaba una función importante en la vida e intercambio intelectual. G. WIDENGREN, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (1948).

de modo oficial. Por tanto la frase no puede significar sino que Isaías, en el momento que la escribió, se consideraba como cesante. En realidad esto es lo peculiar de este párrafo, que nos permite dirigir la mirada a los pensamientos y esperanzas con que Isaías se retiró de su primera actuación pública. Ha desempeñado su embajada; todo lo demás compete a Yahvéh, e Isaías está completamente seguro de que él hará que la revelación mediante hechos siga a la revelación por palabras de su mensajero. El mensajero ha creado una profunda división en el pueblo, lo ha endurecido (Is 6, 9 s.) ;por su causa el mismo Yahvéh se ha transformado en una trampa para su pueblo (Is 8, 14); pero (¡paradoja increíble!) Isaías espera en ese Dios que ha ocultado su rostro a la casa de Israel [19]. ¡Qué serenidad frente a la incredulidad! Pero más asombroso todavía es que el mensaje ha fortalecido la fe, aunque sea solamente en un pequeño círculo. Y por esa causa, después de su retirada al anonimato de la vida civil, el profeta sigue siendo un signo, en cuanto que ese grupo pequeño es una garantía de que Yahvéh sigue manteniendo sus planes y no ha abandonado su intervención en la historia. Es muy significativo que Isaías, en última instancia, considere esos propósitos de Yahvéh como plenamente salvíficos, pues de lo contrario, ¿cómo podría «esperar» esa autorrevelación de Dios? Aun cuando el profeta habla en este contexto con expresiones vagas y de tipo imaginativo acerca del «enrollar» y «sellar» su mensaje, hay que suponer que Isaías, en consonancia con el cese de su misión, dejó también por escrito el mensaje que había transmitido hasta entonces, y que esa puesta por escrito a cargo del profeta constituye el punto más antiguo de la cristalización de su libro [20].

> Ahora ven aquí y escríbelo ante ellos en una tablilla, y grábalo en un libro, que en un día futuro sirva de «testimonio» perpetuo, pues son un pue-

19. Sobre la obstinación de Israel, véanse más adelante las páginas 192 s.
20. B. Duhm estableció ya la tesis de que la tradición de Isaías se remonta a dos escritos realizados por el profeta en persona, uno en su primera época (Is 8, 16) y el otro en época más tardía (Is 30, 8).

blo terco, hijos mentirosos, que no quieren oír lo que les dice Yahvéh... Por eso habla el Santo de Israel: porque habéis rechazado esta palabra, y os habéis fiado de lo torcido y perverso y os habéis apoyado en ello, por eso, vuestra culpa será como la brecha abierta en una muralla elevada, la cual amenaza con desplomarse, y cuya caída tiene lugar de repente, inesperadamente... Pues así ha hablado el Señor Yahvéh, el Santo de Israel: por la conversión y la paz habréis de ser salvados; en el permanecer tranquilos y en el confiar se halla vuestra fuerza. Pero no habéis querido... (Is 30, 8-15).

En este párrafo perteneciente al último período de Isaías es más claro todavía el paso de la predicación oral, a la puesta por escrito, el tránsito a una segunda forma de existencia: la literaria. Aquí, el profeta no es enviado; no tiene que salir, sino «entrar» en su casa; y no tiene que hablar, sino escribir «para un día futuro». Evidentemente la situación es la misma que se podía presuponer en Is 8, 16 s. El mensaje había sido ya dirigido. De nuevo había llegado a su fin un período de la actuación del profeta. Una vez más el resultado había sido un fracaso. Isaías no había podido despertar la fe; sus contemporáneos estaban demasiado ocupados con sus planes políticos para que pudieran oírle; más aún: «no habían querido»; se habían decidido voluntariamente contra Yahvéh y su ofrecimiento. Brilla por su ausencia la alusión consoladora al pequeño círculo de discípulos; por el contrario, la palabra referente al rechazo es mucho más clara que antes. Así pues se ha hecho una mayor oscuridad en torno al profeta. Esta perícopa abarca más que Is 8, 16 s., por cuanto que dibuja con más profundidad, tanto la decisión tomada contra Yahvéh, como el ofrecimiento del mismo Yahvéh. Esto es importante sobre todo con vistas al mensaje dirigido por Isaías; pues tenemos aquí uno de los raros lugares en los que el profeta mismo resume una vez más, en pocas palabras e ideas, el contenido de su mensaje. Quería mover al pueblo a la vuelta a Yahvéh, al alivio que da su protección, a la confianza en él, y a la «tranquilidad» (así interpreta Procksch la palabra נחת). Ahora bien, dado que han rechazado todo, la falta de consistencia será su herencia; cosa que Isaías describe maravillosamente con la imagen de una muralla que de repente se arquea hasta estallar y luego revienta y viene al suelo.

Pero, ¿por qué el profeta pone por escrito su mensaje en forma de «legado» o «testamento» (*Vermächtnis*), como se dice gustosamente? ¿Hasta qué punto vale «para un día futuro»? Pensamos ciertamente en el cumplimiento de la amenaza profética: los que vengan después podrán ver que el profeta no vaticinó en vano. Pero probablemente los pensamientos de Isaías al poner esto por escrito, van mucho más lejos. Dejó escrito que su generación será sorprendida por la destrucción «repentinamente», «en un instante» (Is 30, 13). Pero aun cuando se cumpla en ella ese destino anunciado, era solamente una parte del mensaje profético. Conserva su fuerza igualmente la promesa de salvación que contiene la invitación a refugiarse en Yahvéh; no ha sido abolida aun cuando una generación haya rechazado la invitación. Yahvéh no abandona sus planes; ahora se extienden a lejanías históricas más dilatadas, y por eso ha de ponerse por escrito el mensaje. El pasaje es interesantísimo por mostrarnos que, en determinada circunstancia, el profeta mismo ha suprimido la referencia a los primeros receptores, y ha traspasado su mensaje (¡en el sentido literal que hasta entonces había tenido!) a oyentes y lectores más lejanos. Entonces (cuando Isaías puso por escrito su mensaje, posiblemente hacia el año 701) muchas de sus predicciones habían sido superadas por la historia; en su sentido más inmediato, el que aparecía en primer plano, se mostraban ya caducas, prescritas. Pero no era motivo para considerarlas abolidas, pues conservaban su significación más allá de la hora para la que en un principio habían sido pronunciadas. Tampoco era motivo para modificar su contenido y reformarlo con vistas a los nuevos destinatarios. Así el mensaje de Oseas (dirigido en un principio al reino del norte) fue dirigido más tarde al reino del sur, mediante una pequeña corrección, consistente en repetir varias veces el nombre de «Judá» [21]. Nadie supondrá que esos dichos proféticos tenían un único destinatario y que luego fueron encerrados en sus

21. Véase tomo I, 106.

rollos y abandonados en el archivo. Debieron existir ciertos círculos en los que nunca faltó el conocimiento de la perdurable actualidad de los mensajes proféticos, y que incluso trabajaron por actualizarlos, ya que en muchos casos se puede reconocer claramente el trabajo de esos hombres posteriores, en muchas añadiduras secundarias.

Un caso en el que podemos ver claramente ese proceso de la tradición es la relación del Isaías III y el Isaías II. La dependencia de Isaías III es tan patente, que con razón se ha supuesto la existencia de una relación de carácter inmediato, como es la de discípulo y maestro. Pero las palabras de Isaías II han sido repetidas por el discípulo en una situación que había cambiado de modo muy notable, y las características del maestro sufrieron, en consecuencia, profundos cambios [22]. También Jeremías, en la primera época de su actuación, se sitúa en clara relación de discípulo con respecto a Oseas [23]. Dentro del libro de Jeremías la investigación ha delimitado desde hace tiempo un amplio estrato de textos en prosa, que se aproximan mucho, en el lenguaje y en las ideas teológicas, a la tradición deuteronómico-deuteronomista. Es evidente que nos encontramos ante una remodelación especial de la tradición jeremiana, hecha de segunda mano, cuyo origen y motivo no comprendemos del todo [24].

El extenso relato de Baruc acerca de cómo se puso por escrito el mensaje de Jeremías, y acerca de la repetida lectura del volumen, corre paralelo a los textos de Isaías de que hemos

22. K. ELLIGER, *Deuterojesaja is seinem Verhältnis zu Tritojesaja* (1933); W. ZIMMERLI, *Zur Sprache Tritojesajas:* Schweizer. Theol. Umschau (1950) 62 s.
23. K. GROSS, *Die literarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea* (1930). Por otra parte, a la vista de su enraizamiento plenamente distinto (desde el punto de vista de la historia de las tradiciones), resulta difícil relacionar la profecía de Isaías II con la escuela de Isaías I.
24. Sobre ese estrato de la tradición que Mowinckel llama la «Fuente C» cf., además de las introducciones y comentarios, S. HERRMANN, *Der Gestaltwandel der prophetischen Heilserwartung im Alten Testament*. Leipzig 1959, 5 s. ¿Hemos de identificar esa «Fuente C» con el «Volumen de Baruc» (Jer 36, 32)? A favor: Th. H. ROBINSON, *Baruch's Roll:* ZAW (1924) 209 s. O. EISSFELDT, *Einleitung in das AT* ([2]1956) 424 s. En contra: W. RUDOLPH, *Jeremia:* HAT ([2]1958) XVI s.

hablado más arriba, ya que describe también el camino que va desde el mensaje al libro. Pero va más allá que ellos, en cuanto que narra el extraño destino de ese libro (Jer 36). También Jeremías hace remontar la puesta por escrito de su mensaje, hasta una orden expresa de Yahvéh. Es de gran importancia lo que nos permite conocer el relato sobre la finalidad de esa acción. Se trata de un último intento por mover a Israel a la conversión, y de este modo permitir que Yahvéh lo perdone. Es solamente la introducción al relato sobre el destino de ese libro. En progresión artística Baruc informa sobre una triple lectura. La narración pasa relativamente de prisa por la primera lectura, tenida ante el pueblo con ocasión de un ayuno solemne, el año 605. La segunda, en la cancillería del secretario de estado, ante los altos funcionarios, se describe ya con más detalles. Aquellos señores se asustan, someten a interrogatorio a Baruc, y el volumen mismo «es puesto a buen recaudo por orden de la autoridad». Aunque Baruc, a título personal, tenía una acogida benévola en ese ambiente, el asunto debía pasar al rey. De este modo el narrador, con gran habilidad, ha preparado el punto crucial de su historia. ¿Cómo se comportará el rey, de cuya decisión depende la suerte de todo el pueblo? El narrador desciende a detalles: el rey está en el palacio de invierno, sentado junto al brasero, y alrededor sus ministros... Pero en último término el punto central del interés no es el rey, sino el volumen; el rey lo va rompiendo, y arrojando el fuego trozo a trozo. Entonces Jeremías dicta de nuevo su mensaje a Baruc, y este volumen es más extenso que el primero.

Esta narración es única en todo el Antiguo Testamento, por cuanto que no trata ni de un hombre, ni de la providencia de Yahvéh o de alguna de sus disposiciones, sino de un libro. Pero en lo que ocurre con ese libro, se refleja todo el destino de su mensaje. Reaparece aquí, tratado de un modo especial, el tema del gran fracaso, propio de Jeremías. Casi se podría hablar de una «pasión», sufrida por el libro profético. Pero en un punto decisivo se aparta del paralelismo con la historia de la pasión de Jeremías: el volumen, que había sido despedazado y quemado,

surge de nuevo. La palabra de Yahvéh no puede ser aniquilada.

Los tres textos nos muestran solamente el primer paso en la formación de la tradición: desde el mensaje oral, hasta su puesta por escrito, acto que algunos profetas realizaron personalmente. Con ello el proceso de fijación del mensaje profético no había llegado ni con mucho a su fin; casi se podría decir que era entonces cuando propiamente comenzaba. Ya hemos visto que el mensaje de un profeta no se detenía en sus primeros receptores; como Israel, marchaba a través de los tiempos, aun cuando hubiesen cambiado entretanto las circunstancias históricas a las que hacía referencia. La convicción fundamental que se ocultaba tras ese proceso de transmisión era que, una vez proferida la palabra del profeta, bajo ninguna circunstancia podía fallar. Cuándo y cómo se cumpliría, era cosa de Yahvéh; los hombres sólo tenían que cuidar de la transmisión de la palabra. Pero lo más notable es que incluso aquellos vaticinios, que habían alcanzado de modo evidente su meta en la historia, cuyo cumplimiento era pues bien patente, siguieron perdurando en Israel como vaticinios, siendo capaces de producir sin cesar nuevos contenidos.

La llamada profecía de Natán es un ejemplo, especialmente claro, del trabajo incesante, realizado durante muchos siglos, para interpretar, siempre de nuevo, la tradición (2 Sam 7). En los versículos 11 y 16 se puede ver quizás el más antiguo estrato de un vaticinio que se dirigió directamente a David. Frente a ellos, el modo de sentir que se expresa en los versículos 12 a, 14-16, es más reciente; se muestra que la época es posterior en el interés por «la posteridad que saldrá de tus lomos» cuando David «haya descansado con sus padres»; el interés se encamina, pues, a la relación de Yahvéh con los descendientes de David [25]. La teología deuteronomística de la historia, mucho más tardía,

25. Seguimos aquí el análisis de L. ROST, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926) 47 s. Algo distinto opina más recientemente M. NOTH, *David und Israel in 2 Sam 7: Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (1957) 122 s. (*Gesammelte Studien* [²1960] 334 s.).

vinculó todo ese vaticinio a la construcción del templo por Salomón (v. 13), mientras que Isaías II la separa de los davídidas, y la transfiere al pueblo de Israel en su conjunto (Is 55, 3 s.). Al cronista, que escribía todavía mucho más tarde, ya no le basta que esa palabra salvífica se refiriera en otro tiempo a los «descendientes» de David; y habla de la «descendencia que saldrá de tus hijos», ampliando en un grado más el alcance del vaticinio (1 Crón 17, 11). De ese modo, unas palabras proféticas antiquísimas, seguían hablando en un momento posexílico, muy posterior.

Se puede contemplar paso a paso ese proceso generador de la tradición en los libros proféticos. No cabe duda de que nuestra exégesis de los profetas tiene que aprender a mirar bajo otro punto de vista ese lento enriquecimiento de la tradición profética, no considerándolo como una «falta de autenticidad» y una desdichada alteración de lo primitivo y originario. Tal proceso es más bien un signo de la vitalidad con que fue transmitido el antiguo mensaje, adaptándole a las nuevas situaciones. Esa adaptación se realizó, por ejemplo, introduciendo amenazas contra las naciones que habían ido penetrando en la esfera histórica de Israel. Por ejemplo, la antiquísima profecía de Balaán fue referida últimamente incluso a los griegos (Núm 24, 24) [26]. En Isaías 23, un antiguo oráculo contra Sidón se volvió contra Tiro, mediante algunas adiciones. El vaticinio mesiánico de Is 11, 1s. fue referido posteriormente al mundo pagano (añadiendo el versículo 10), y en esa readaptación fue tomado por Pablo (Rom 15, 12). De modo muy semejante, el vaticinio mesiánico del libro de Amós, entró en el Nuevo Testamento en la forma tan libre adoptada por los LXX (Hech 15, 16 s.: אדם en lugar de אדום). Si Isaías había hablado en Is 9, 11 de Aram y los filisteos, los LXX lo refieren a los sirios y los griegos. Más discutible nos parece ese proceso de adaptación, cuando una palabra profética antigua es transformada en su contrario; por ejemplo: una pa-

26. L. M. v. PÁKOZDY, *Theologische Redaktionsarbeit in der Bileamperikope:* BZAW 77 (1958) 161 s.

labra condenatoria, en otra salvífica. Isaías había dirigido sus invectivas contra los egipcios, «pueblo vigoroso y de piel brillante, temido en todas partes» y le había amenazado con la aniquilación (Is 18, 1-6); pues bien, esas palabras se transforman en el vaticinio de que «en aquel día» serán llevadas ofrendas a Yahvéh «por el pueblo vigoroso y de piel brillante, temido en todas partes» (v. 7). Pero ni siquiera esa transformación de un antiguo mensaje de condenación en una palabra salvífica es, en el fondo, el plagio inadmisible de un epígono carente de iniciativa. Aun en este caso se da una auténtica continuidad con la palabra profética antigua, y al mismo tiempo un poder legítimo que se sabe capacitado para remodelar el antiguo mensaje, al haber cambiado el momento histórico [27]. Ya el hecho de poder comprobar tan frecuentemente la modificación de las antiguas palabras proféticas, debería hacernos ver ese proceso como algo más normal y más legítimo, teológicamente hablando [28]. Por ejemplo, en la perícopa de Is 22, 15-25 percibimos claramente tres estratos de crecimiento. En el primer párrafo, v. 15-18, descarga la ira de Yahvéh y del profeta contra Sebna, uno de los más altos funcionarios del estado judío. No tendrá descanso en la tumba nueva que se ha hecho excavar, sino que Yahvéh arrojará su momia como un fardo en tierra extraña. Las palabras de Isaías terminaban ahí. Pero el texto continúa:

27. Sobre la tradición interpretativa en el texto de Is 53, cf. H. HEGERMANN, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta* (1954).

28. «Con las categorías legítimo-ilegítimo, no se puede comprender esa tradición secundaria, que se refiere a la vitalidad actuante de la palabra del profeta en el círculo de los discípulos. Ellos tratan de entender las palabras en una época algo posterior; entenderlas de nuevo en el conjunto de la palabra de Dios que se ha hecho oír por medio de Ezequiel». W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, BK, 111. Sobre esa historia posterior de los textos proféticos, cf. H. W. HERTZBERG, *Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments:* BZAW 66 (1936) 110 s.; J. HEMPEL, *Die Merhdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie* (1936) 24 s.; DOUGLAS JONES, *The Traditio of the Oracles of Isaiah of Jerusalem:* ZAW (1955) 226 s.; S. MOWINCKEL, *Prophecy and Tradition* (1946); H. BIRKELAND, *Zum hebräischen Traditionswesen* (1938).

Yo voy a expulsarte de tu oficio y te haré bajar de tu puesto.
Y sucederá en aquel día que llamaré a Eliaquín, hijo de Jilquías,
como siervo mío.
Le revestiré con tu túnica,
y con tu ceñidor le ceñiré, y tu poder se lo traspasaré a él,
y será un padre para los habitantes de Jerusalén
y para la casa de Judá.
Pondré sobre su hombro la llave de la casa de David.
Si él abre, nadie la cerrará,
y si él cierra, nadie la abrirá.
Lo introduciré como un clavo en lugar sólido,
y será trono de gloria para la casa de su padre (Is 22, 19-23).

Ya el cambio de estilo (el oráculo ha pasado súbitamente a primera persona) indica una aportación nueva; además el versículo 19 a, es una mala transición, pues Sebna ya ha sido destituido; la palabra de su destitución llega demasiado tarde. El centro de interés lo constituyen su sucesor Eliaquín y su toma de posesión (este corto texto es una verdadera mina sobre el lenguaje del ceremonial de la corte). Pero todavía hay mucho que decir de ese Eliaquín; cosa que no se sabía el día de su toma de posesión; y así entramos en la tercera fase de este texto de Sebna:

Pero será colgado en él todo lo que tiene peso de la casa de su padre; lo que brote y las excrecencias; toda la vajilla menuda, las vasijas y los cántaros. En aquel día, dice Yahvéh Sabaot, el clavo, introducido en lugar sólido, se moverá, cederá y caerá y aniquilará la carga que pendía de él; pues así ha hablado Yahvéh (Is 22, 24-25).

Esta ampliación se apoya en la alusión al «clavo» del versículo 23, pero entiende la imagen de un modo totalmente distinto. Ciertamente que Eliaquín será como un clavo, ya que toda su familia se colgará de él; y por eso le sucederá lo mismo que a un clavo en el que se han colgado demasiados cacharros y utensilios de cocina. Cederá, y todo el menaje se romperá en el suelo. ¡Preciosa sátira del nepotismo de los altos funcionarios! [29].

Este proceso en la formación de la tradición nos plantea un problema hermenéutico, que aquí sólo puede ser indicado bre-

29. Sobre la interesante modificación de un antiguo oráculo sobre Tiro (Ez 26, 7 s.) en Ez 29, 17 s. por el mismo profeta, cf. W. ZIMMERLI, *o. c.*, 720.

vemente. Si las palabras de los profetas han caminado así junto con Israel a través de la historia, y si han conservado su carácter de mensaje aun más allá de su primera predicación, su interpretación por los que venían detrás tuvo que ser elástica, pues la palabra no alcanza a sus destinatarios posteriores más que a través de una «adaptación» de su contenido [30]. Nuestra exégesis científica de las palabras de los profetas pone todo su afán en averiguar su contenido tal y como el profeta mismo lo había entendido. Sin renunciar a ello, quizá debería mostrarse más claramente que la comprensión que el profeta tenía, es solamente una de las posibilidades de interpretar esas palabras. Al referirlas a generaciones posteriores y a sus circunstancias históricas correspondientes, surgieron nuevas posibilidades de comprensión, hasta llegar a la última actualización del mensaje profético en el Nuevo Testamento. Y ¿no habría que contar con el hecho de que a partir del momento en que una profecía llegaba a manos de los que habían de transmitirla, ya había pasado el tiempo en que podía ser entendida estrictamente en su sentido original y primario? [31].

30. Sobre ese proceso de «adaptación», cf. J. L. SEELIGMANN, *Voraussetzungen der Midraschexegese:* Suppl. VT I (1953) 150 s., especialmente 167 s.
31. Véanse más adelante las páginas 374 s., 461 s.

4

VOCACION Y RECEPCION DE LA REVELACION

LOS PROFETAS se vieron inmersos en un mundo de tareas y deberes, a causa de su vocación (de la que hablaremos más tarde); por una parte, con obligaciones estrictas; por otra parte, con libertades y poderes que con razón podemos designar con el concepto de «ministerio» (*Amt*). Naturalmente este concepto tan general necesita, en cada caso, de una determinación más precisa. No hay que suponer de antemano que todos los profetas tuviesen la misma idea acerca de su ministerio. Se dieron los más diversos matices, de los que solamente podremos indicar algo en las consideraciones subsiguientes. No solamente existieron claras diferencias en la concepción que cada profeta tenía de su ministerio: existió también la posibilidad de que un profeta entrara en conflicto con su propio ministerio; también podía suceder que entrase en conflicto con un modo de concebir las cosas que otros sustentasen frente a él. La idea que Isaías tenía de su ministerio, no es idéntica, en modo alguno, a la que yace en el fondo de las narraciones referentes a él (Is 36-39). Esta última está determinada por la que el narrador tenía personalmente. En el fondo, detrás de todas las tradiciones proféticas, aún de las opiniones más insignificantes, existe una concepción muy definida acerca de lo que es un profeta y lo que es su ministerio. Si nuestra exégesis se mantuviese más abierta a esta cuestión, que ha de ser continuamente replanteada, quedarían mucho

más claras la movilidad y variabilidad de las ideas acerca de los profetas.

De una simplicidad y sencillez clásicas son las afirmaciones en torno a la relación del profeta con Dios, tal y como se refleja en la relación entre Aarón y Moisés, en Ex 4, 16 (J) (7, 1): Moisés es Elohim para Aarón; Aarón es la boca para Moisés. Dios no habla por sí mismo: su boca es el profeta. El hecho de que se haya podido hacer referencia a esa determinación de relaciones como a una definición, a fin de iluminar en su peculiaridad una relación de muy distinto tipo, muestra cuán sólidamente establecida y universalmente reconocida debía ser ya entonces esa «definición». Pero a su lado tuvieron cabida concepciones totalmente distintas.

1. Recientemente, gracias a un nuevo modo de entender el culto, se ha venido a dar en la cuestión de si los profetas no habrían estado, con respecto a esa institución, en una relación mucho más estrecha de lo que en otros tiempos se juzgó posible; y basándose en interpretaciones, en parte muy recientes, de documentos de dentro y fuera del Antiguo Testamento, se ha expresado la opinión, de que la mayoría de los profetas mencionados en el Antiguo Testamento habían sido portavoces oficiales del culto, y por tanto habían pertenecido al personal del culto de los santuarios [1].

Nadie ha negado nunca que los profetas visitaron con gusto los santuarios, ya que confluía a ellos gran cantidad de peregrinos, y también porque en esa masa (concentrada por motivos religiosos, y que sólo se reunía en los santuarios en tales cantidades) hallaban las frases programáticas y los puntos de partida para sus oráculos divinos; pero sí se niega que por esta circunstancia haya motivo para hablar de «profetas del culto». También se admite que en las festividades (tanto más, cuanto más largas) los lugares de culto eran asediados por las turbas de los *nebiim*, que a veces llegaban a molestar a los sacerdotes, hasta el punto de tener que nombrar un cuerpo especial de vigilancia

1. Fue fundamental la obra de S. Mowinckel, *Psalmenstudien*, III (1923); cf. también: A. R. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (1944); A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (1945); pero a este respecto, cf. H. H. Rowley, *Ritual and the Hebrew Prophets:* Journal of Semitic Studies (1956) 338 s.

(Jer 29, 24 s.). El problema consiste en saber si los profetas pertenecieron en sentido propio al personal del culto, en cuanto portavoces autorizados de ese culto. En lo que se refiere a la profecía preclásica es muy difícil responder con claridad a esa pregunta, dada la escasez del material aportado por la tradición. A esto se añade que consideramos a ese nabismo más unido de lo que en realidad estaba. Es evidente que Eliseo estaba enraizado en un círculo vital distinto al de Elías, y ¡qué lejos estaban ambos de un personaje como Natán! Los «extáticos» o iluminados de 1 Sam 10, 10 s., provienen de algún lugar de culto, pero es difícil imaginarse que hayan oficiado allí de un modo cultual; lo mismo vale de las «hermandades» o agrupaciones formadas en torno a Eliseo y, con mayor razón, cuando se habla de Elías. Es verdad que en alguna ocasión Elías ofreció sacrificios (1 Re 18, 30 s.), pero esto lo podía hacer también cualquier israelita, y por tanto no significa nada. Sería otro el caso si consideramos la idea firmemente arraigada de que al menos una importante función del nabí era la oración de intercesión [2]. Tales oraciones de intercesión se realizaban, en lo que nos es dado conocer, en tiempo de calamidades públicas que afectaban a Israel; y de este hecho podemos deducir que entonces se consideraba a los profetas como autorizados portavoces de la comunidad; también es posible que esa oración del nabí se celebrara en ocasiones en el marco solemne de una ceremonia oficial de culto. También pudo ocurrir que en tales ocasiones el nabí pronunciara oráculos contra los pueblos, y lanzara imprecaciones contra determinados enemigos. Asimismo tenemos motivo para suponer que a un determinado género de profetas le era reconocido un decisivo papel en la dirección de la guerra, por cuanto que partía de ellos la orden para atacar (1 Re 20, 13 s. 22. 28; 22, 6. 12. 15; 2 Re 3, 16 s.; 6, 9). También fue cosa de los profetas los ultimátum oficiales a los vecinos y defensores del pueblo contra el que se salía en campaña, y la exhortación a huir

2. 1 Sam 12, 19. 23; 15, 11. En forma distinta en Isaías y Jeremías: 2 Re 19, 1 s.; Jer 7, 16; 42, 2.

del territorio amenazado (1 Sam 15, 6) [3]. Así pues les vemos también aquí como portavoces autorizados de la comunidad, en la esfera de un suceso que, en su tiempo, era interpretado como sagrado y perteneciente al culto.

Estas y otras observaciones permiten sacar la conclusión de que el oficio de nabí, en el siglo IX, podía ser incluido, por muchos conceptos, en el ámbito del culto oficial. Sin embargo no se puede suponer que su función estuviese tan reglamentada como la del sacerdote. Su vocación no era hereditaria, sino carismática, y por ello descansaba desde el principio sobre otros presupuestos. Tampoco debe extrañar que el Deuteronomio regule los ingresos de los sacerdotes y levitas, y sin embargo no se encuentre nada parecido respecto a los de los profetas [4]. También va en contra de la tesis el hecho de que se hable con naturalidad de profetisas (Ex 15, 20; 2 Re 22, 14; Neh 6, 14), mientras que la idea de sacerdotisas era totalmente inimaginable. En todo caso, esos nabí del templo existían en gran cantidad todavía en tiempo de Jeremías, y también hay que admitir que se presentaron como portavoces de Yahvéh y portavoces del pueblo. Sin embargo los profetas que conocemos con el nombre de «escritores profetas», es decir: Amós, Isaías, Miqueas, Jeremías y los demás, no pertenecieron a los nabí del templo, como dejan entender sus encarnizadas acusaciones contra ellos. Pertenecen a un ala radical, que se independizó cada vez más del ejercicio oficial del culto [5]. La prueba de semejante afirmación

3. Cf. más arriba la página 55, nota 6.
4. O. Plöger, *Priester und Prophet:* ZAW (1951) 179, 186.
5. «No opinamos que la libertad del oficio profético haya de mantenerse sistemáticamente hasta el punto de negar que muchos profetas estuviesen unidos al templo de vez en cuando... pero sí discutimos que se deba considerar a los profetas como servidores oficiales del culto. No solamente la personalidad de Elías; la observación que Amós hace en Am 7, 14; la figura de Hulda, mujer de un funcionario de palacio (2 Re 22, 14), sino también el temor total de la profecía de Miqueas, el comportamiento de Ageo (2, 12 s), y sobre todo la conocida narración de Eldad y Medad en Núm 11, la expectación de Joel (2, 28 s.), y textos semejantes, muestran hasta la saciedad que profecía y sacerdocio no estaban indisolublemente unidos». Th. C. Vriezen, *o. c.*, 223 s. Véase también sobre este punto: J. Fichtner, en RGG³ V, 620 s.

debe hacerse naturalmente a partir del contenido de su predicación, y tratando de comprenderla en su conjunto. Pero asimismo puede ya deducirse de los aspectos formales: las expresiones retóricas, o las audacísimas comparaciones escogidas para conmocionar y sacudir los ánimos; ese pasearse de los mensajes por géneros literarios a menudo totalmente profanos, elegidos solamente ad hoc, para ser luego abandonados, y sobre todo, la increíble variabilidad de la forma de su predicación profética, ese cazar furtivo en el amplio campo de las formas de expresión, que se ofrecían a los hombres de entonces. Tal improvisación no se concibe en el ámbito del culto, que somete cualquier palabra divina o humana a un convencionalismo tipificado; aun prescindiendo de que la idea de un juicio de Yahvéh contra su propio pueblo no era connatural al culto [6]. Esta flexibilidad en lo que se refiere a los aspectos formales, propia de los grandes profetas, es solamente el síntoma de un acontecimiento fundamental que sucede en lo más íntimo de su predicación; es el síntoma de una comprensión de Dios, del pueblo, y del mundo, totalmente nueva, que llevó a los profetas más allá de todo lo existente hasta entonces. De ella hablaremos más adelante [7]. Pero los relatos referentes a la vocación nos enseñan, sobre todo, que tratamos con hombres independientes, de los que no se puede decir que estén empleados, de un modo fijo, en el organismo de un santuario.

2. Hasta qué punto la vocación de un profeta era para Israel un acontecimiento que caía fuera del círculo de sus experiencias religiosas, y que no se conocía entre los portadores de

6. Así lo indica con razón F. Hesse, *Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?:* ZAW (1953) 45 s. Aun los casos en que los profetas fueron requeridos oficialmente o se solicitó de ellos una oración de intercesión (2 Re 19, 1 s.; Jer 37, 3), no permiten suponer que sus respuestas tuviesen lugar en un ámbito cultual. Jeremías tuvo que esperar en una ocasión hasta diez días la respuesta divina, y sólo entonces pudo llamar ante sí a la delegación (Jer 42, 1 s.).
7. Cf. más adelante las páginas 146 s., 372 s.

la religión de Yahvéh desde tiempos inmemoriales, se puede apreciar especialmente por el hecho de que en el Antiguo Testamento se hable de ello tan a menudo, y de que todos esos relatos procedan de una época de la historia de Israel relativamente delimitada: del tiempo de los reyes [8]. Si además se considera que en el antiguo oriente no se escribía cuando se tenían ganas y humor, sino que todo escrito servía a un fin determinado, entonces, sólo por el hecho de haber sido puesto por escrito, el suceso de la vocación adquiere una luz especial. El acontecimiento de la vocación profética dio origen a un nuevo género literario, el llamado «relatos de vocaciones». La conexión entre las experiencias que el hombre tenía en su vida religiosa y cultual, y su expresión hablada o escrita, era algo tan vital e inmediato en Israel, que la aparición de algo importante, inmediatamente se expresaba también en el mundo de lo formal, mediante una mutación o nueva acuñación de palabras. Entendemos que lo nuevo de los «relatos de vocaciones» reside en el estilo en primera persona (*Ichstil*). Es verdad que el hombre hebreo decía «yo» delante de Dios aun antes de la aparición de los profetas, por ejemplo, en las lamentaciones y en los cantos de acción de gracias. Pero se trataba de un «yo» distinto de este otro, del que aquí nos ocupamos. Lo que en las formas antiguas de culto se dijo en estilo de primera persona sobre las relaciones entre Dios y los hombres, podía y debía decirlo cada uno de sí mismo, en mayor o menor proporción; se trataba de un «yo» colectivo, que incluía a los demás; mientras que el de los escritos proféticos es un «yo» exclusivo. En esos relatos nos hablan hombres que habían sido llamados, en sentido decisivo, a salir fuera de

8. F. GIESEBRECHT, *Die Berufsbegabung der alttestamentlichen Propheten* (1897); H. GUNKEL, *Die geheimen Erfahrungen der Propheten* en *Die Schriften des Alten Testaments* II, 2 (²1923) XVII s.; J. HÄNEL, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten* (1923); F. HÄUSSERMANN, *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie* (1932); A. HESCHEL, *Die Prophetie* (1936); S. MOWINCKEL, *Die Erkenntnis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten* (1941), J. P. SEIERSTADT, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (1946); G. WIDENGREN, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets* (1948).

las ordenanzas religiosas, tenidas todavía por muchos como válidas (¡con lo que esto significaba para los hombres del antiguo oriente!), y que por tal motivo se vieron en la necesidad de justificarse ante sí mismos y ante los demás en su nueva situación, que precisamente por ser nueva carecía de analogías. El profeta da cuenta de un suceso que le revistió de un mandato, una sabiduría y una responsabilidad; y que le dejó totalmente solo ante Dios. También obligó a los profetas a que justificasen su situación especial ante los demás.

Queda pues claro que el poner por escrito los «relatos de vocaciones», era un segundo acontecimiento paralelo al de la vocación misma, y tenía una finalidad distinta del primero. En la vocación propiamente dicha se le transmitió su mandato al profeta; por el contrario, cuando se puso por escrito el relato, se tenía en cuenta una cierta opinión pública ante la que el profeta debía justificarse. Indudablemente estos relatos nos facilitan un importante conocimiento del ámbito de la experiencia profética primaria, de modo más directo que el de cualquier lírica cúltica; pero el exegeta no debe olvidar nunca que probablemente esos relatos no son la expresión del hecho de la vocación, de un modo inmediato y plenamente adecuado al suceso, sino un escrito que sirve a un fin determinado, en el que se reproduce el acontecimiento con una cierta estilización. Muy fácilmente puede uno imaginarse que la vocación ocurriese en circunstancias diversas, cuyo conocimiento sería interesantísimo para nosotros; pero en las intenciones del profeta no entra el presentarla en su totalidad [9]. Estos «relatos de vocación» proporcionan, según creemos, un argumento negativo decisivo en lo que se refiere a la cuestión, discutida más arriba, sobre una posible función cultual ordinaria de esos profetas. ¿Sería lógico

9. Lo mismo se puede decir tanto de la cuestión de saber si ha precedido una preparación meditativa a la recepción de la revelación, como de la cuestión de la especial disposición anímica (éxtasis) en la que se encontraba el profeta durante la recepción de la revelación. Pero sobre todo nos gustaría conocer más exactamente en qué forma se le presentaban al profeta los contenidos concretos de la revelación, y cómo se cercioraba de su autenticidad.

que acentuara de tal manera su propia vocación un profeta que estuviese oficialmente dedicado al culto? La importancia que esos profetas atribuyen a su vocación muestra con toda claridad hasta qué punto se sabían independientes y separados del estado de posesión religiosa de la masa.

Las fuentes para nuestra investigación son sobradamente conocidas; se trata en primer lugar de los relatos proféticos en primera persona de Am 7-9, Is 6, Jer 1, Ez 1-3, Is 40, 3-8 y Zac 1,7 - 6, 8. También hay que aprovechar un relato como el de la vocación de Eliseo (1 Re 19, 19 s.), o del joven Samuel en un tiempo en el que la palabra de Yahvéh «había llegado a ser rara sobre la tierra» (1 Sam 3, 1 s.), pues prescindiendo del tipo de ministerio que desempeñase el Samuel histórico, el narrador pretendía contar la llamada de un joven para ser profeta (v. 20). Lo mismo se puede decir de la vocación de Moisés en Ex 3-4, especialmente en la redacción del elohista, ya que el encargo, la promesa divina: «yo estaré en tu boca» (Es 4, 12), y la resistencia de Moisés, todo está narrado según el modelo de la vocación profética, tal y como se imaginaba entonces. Es asombroso ver hasta qué punto ya entonces (¿siglo IX?) estaban matizadas las ideas, tanto desde un punto de vista psicológico como teológico, y con qué fuerza se situó en primer plano el problema de la legitimación («pero, *¿y si no me creen?*»: Ex 4, 1); a decir verdad, apareció con toda nitidez en Jeremías por primera vez, si nos referimos a los profetas. Asimismo causa asombro lo sinceramente que se cuenta ya con la posibilidad de una negativa del que ha sido llamado (Ex 4, 10 s.). Para terminar podemos fijarnos en el pasaje de 1 Re 22, 19-22. El modo y manera con que Miqueas Ben Jimla se imaginaba la consumación de una comisión profética (es decir: como resultado de una deliberación en el consejo del trono celestial) no era algo único, sino que respondía a ideas bastante generalizadas. Precisamente estos documentos del siglo IX, previenen contra una subestimación de esa profecía, y contra la suposición de que la llegada de Amós o Isaías trajo algo completamente nuevo a Israel.

El acontecimiento por el que alguien era llamado a ser nabí se describe de muy diversas maneras, y (como claramente puede verse) no se realizó según un esquema preestablecido. A esto se añade que tal acontecimiento se refleja de muy distintas maneras en el profeta, debido a su especial índole interna. A pesar de todo, se pueden señalar algunos rasgos comunes a todos los profetas cuando hablan de su vocación. Ciertamente la vocación de Eliseo se presenta de un modo bastante distinto, ya que en la narración de 1 Re 19, 19 s. la «incautación» proviene de la parte de un hombre, de Elías. Eliseo es llamado al «seguimiento» de un hombre (הלך אחרי), por tanto, y de un modo primario, a ser discípulo. También la narración del paso del carisma de Elías a Eliseo (2 Re 2, 15) se alza aisladamente; pues los profetas desde los tiempos de Amós se ven a sí mismos (cosa bien notable) no como portadores del espíritu, sino como proclamadores de la palabra de Yahvéh. El concepto de espíritu, que evidentemente era constitutivo de la conciencia profética de Elías, queda relegado (por razones que solamente podemos conjeturar) a segundo plano de modo casi total y bastante bruscamente, al menos como nos parece a nosotros. Para los profetas del siglo IX la presencia del «espíritu de Yahvéh» era una pieza fundamental. Eliseo se siente obligado a pedir se le conceda el espíritu de Elías (2 Re 2, 9); tan pronto como el Espíritu desciende sobre él, queda constituido profeta. Pero la comprobación de esa posesión del Espíritu procede, en forma muy destacada, de los que rodean al profeta, que le legitiman así por su parte (v. 15). Solamente puede surgir el engaño cuando el «espíritu» confunde a los profetas. Entonces se plantea entre ellos la cuestión de si el espíritu «ha pasado» de uno a otro (1 Re 22, 21 s. 24). El espíritu podía arrebatar de repente a un profeta, sacándole de su ambiente, y conducirle a cualquier otra parte (1 Re 18, 12.; 2 Re 2, 16). La desaparición casi repentina de esa idea, tan cerrada en sí misma, no solamente es llamativa, sino también significativa desde el punto de vista teológico, ya que la desaparición de esa realidad objetiva del «espíritu», cuya existencia podía ser constatada también por los que estaban alrededor, dejaba

a los profetas de la palabra abandonados a sí mismos y a su vocación [10].

La vocación de los profetas de los siglos VIII y VII tuvo lugar, según parece, por medio de una alocución totalmente personal e inmediata de Dios, y esas palabras de Dios crearon una situación absolutamente nueva a los hombres afectados por ellas. En virtud de esas palabras cada uno de aquellos hombres fue convocado no solamente a un cometido, limitado en el tiempo, sino que se le confió una misión que tal vez no siempre se pensó como duradera para toda la vida, pero que sí sacó a esos hombres del ambiente en que habían vivido hasta entonces, al menos por un largo espacio de tiempo. El ser profeta era una situación que repercutía también profundamente en las demás dimensiones de la vida; más tarde recordaremos las consecuencias que tuvo el que no sólo la boca de un hombre, sino toda su vida fuera reclamada para un servicio especial. Es especialmente característica la falta total de una etapa de transición desde una situación a la otra. El ser profeta no se presenta como una elevación poderosa o una superación de la existencia religiosa llevada hasta entonces. Ni la postura de fe que haya tenido hasta entonces, ni cualquier otra disposición personal prepara al que ha sido llamado por Yahvéh, para su nueva vocación. Si está dotado de una naturaleza pacífica, tiene que amenazar y castigar, aunque con ello se le rompa el corazón, como le sucedió a Jeremías; y si propende por naturaleza a ser duro, como Ezequiel, entonces ha de marchar por el camino de la salvación y la consolación. Es tan profunda la ruptura que realizan los profetas con su vida

10. Sobre la ausencia de esa idea del espíritu en la profecía clásica ha hecho hincapié sobre todo S. MOWINCKEL, *Die Erkenntnis Gottes bei deu alttestamentlichen Propheten* (1941). Cf. ID., *The Spirit and the Word in the Preexilic Reforming Prophets:* JBL (1934) 199 s. Mowinckel explica esa diferencia en virtud de la actitud defensiva de los «profetas de la reforma» frente a los vulgares *nebiim*, que se apoyaban en el espítiru. En todo caso, es una de las posibles explicaciones. Desgraciadamente esta polémica no puede servirse con suficiente claridad de las palabras de los mismos profetas. Quizá la idea del espíritu era algo característico de la profecía del norte de Israel (cf. Os 9, 7).

anterior, que ninguna de las anteriores vinculaciones sociales pasa a su nueva existencia. «Yo era pastor y cultivador de sicomoros; pero Yahvéh me tomó de detrás del rebaño y me dijo: ve, y profetiza contra mi pueblo Israel» (Am 7, 14 s.). Se trata de algo más que una nueva profesión; aun desde un punto de vista sociológico, se trata de una nueva situación vital, hasta el punto de arrancar al elegido de la sociedad, y de las seguridades económicas y sociales que ésta le ofrecía, transfiriéndole a una situación de independencia, o por mejor decir: a una dependencia de Yahvéh, carente de seguridad. «Nunca me senté en la reunión de los que ríen. Bajo la presión de tu mano me senté solo; pues me has llenado de ira» (Jer 15, 17).

Para semejante servicio, solamente siendo forzado, puede marchar un hombre de carne y hueso; en todo caso, los profetas se sintieron violentamente forzados. Verdad es que los profetas más antiguos raras veces hablan de ese acontecimiento personal de su vocación. El primero que habla de ello es Jeremías:

> Tú me has seducido, y yo me he dejado seducir;
> Tú has sido más fuerte y me has dominado (Jer 20, 7).

También Amós manifestó lo que aquí se expresaba en abierta rebelión (esa confesión de haber sido forzado sin poder resistir):

> El león ha rugido, ¿quién no temerá?
> El Señor Yahvéh ha hablado, ¿quién no profetizará? (Am 3, 8).

Con razón se ha dicho de este versículo que forma parte de una «controversia» (*Diskussionswort*); responde a la pregunta de si Amós podía acreditar la legitimidad de su predicación en nombre de Yahvéh. Amós no admite que se ponga en duda su predicación profética; sus vaticinios no son producto de una meditación o de una determinación nacida de él mismo, sino de una evidencia, muy parecida a una acción refleja inconsciente que no puede explicarse.

3. La llamada para ser profeta que, como ya hemos dicho, sucedía en una alocución totalmente personal, estuvo unida ge-

neralmente con un acontecimiento que familiarizó intensísimamente al futuro mensajero de Dios, con la voluntad y los planes de Yahvéh; ese acontecimiento fue la visión. La literatura profética, dentro de un número relativamente grande de visiones, no contiene ninguna que no se transforme inmediatamente en una «audición», y culmine en una conversación. No obstante, no es indiferente que Dios recurra a la vista para notificar algo nuevo al profeta. Todo esto no sucede de ninguna manera para que el profeta alcance conocimiento de mundos superiores, sino para abrir sus ojos a las cosas futuras, que no solamente son de tipo espiritual, sino que también sucederán en la esfera de las cosas concretas. Nunca se acentuará con la fuerza debida y frente a los malentendidos populares, esa orientación de los profetas no hacia cosas «intradivinas», sino hacia acontecimientos futuros; acontecimientos que tendrán lugar, por cierto, en la inmanencia, más aún: en el restringido círculo de vida de Israel. Mas también debe admirarse siempre el teólogo de la intensidad con que todo se concentra en el acontecimiento histórico, y la falta absoluta de cualquier clase de prurito «especulativo», aun en aquellas visiones en las que Yahvéh se hizo visible personalmente. Así, Amós dice que ha visto a Yahvéh colocando una plomada en el muro. Pero cuando Yahvéh le pregunta sobre lo que está viendo, contesta: «¡una plomada!» (Am 7, 7 s.). De modo semejante Amós muestra una asombrosa falta de interés por la autodescripción de Yahvéh en la imagen de la quinta visión, en la que ve a Yahvéh sobre el altar (Am 9, 1); y lo mismo se puede decir de la gran visión del trono, de Isaías (Is 6). Ezequiel es el primero que intenta describir con más precisión la «gloria de Yahvéh», que le llama a la vocación desde su trascendencia. Pero, ¡qué comedidamente procede cuando describe lo que ha visto sobre el trono como «algo semejante a la apariencia de un hombre»! (Ez 1, 26 s.).

Sobre la recepción de la revelación propiamente dicha, es decir: sobre las circunstancias más inmediatas bajo las que tiene lugar ese suceso en el interior del profeta, solamente se encuentran en las fuentes algunas indicaciones ocasionales, que dejan

muchas cuestiones planteadas. En una cosa coinciden, sin embargo, a saber: las apariciones y audiciones sobrevienen a los profetas desde fuera, y ciertamente de un modo imprevisto y enteramente caprichoso. Sólo en una ocasión se puede hablar de una preparación técnica para recibir la revelación, y en esa ocasión es por medio de un tañedor de arpa (2 Re 3, 15). Pero este caso es una excepción; podía ocurrir que la inspiración viniese sobre el profeta durante una comida (1 Re 13, 20); también podía ocurrir que el profeta tuviese que esperar diez días para obtener la respuesta solicitada (Jer 42, 7). Está fuera de duda que los profetas cuando recibían la revelación estaban convencidos de que habían oído algo expresado en palabras, es decir: un *alloquium vocis articulatae*; quizás era corriente que primero se oyesen llamar por su nombre (1 Sam 3, 4 s). Las fuentes también dejan sospechar que esa recepción de la revelación (al menos con cierta frecuencia) fue un suceso que conmovió rudamente a los profetas, hasta en lo más íntimo de su cuerpo. Por lo demás los primeros profetas hablan muy poco de ese aspecto de su ministerio. Cuando se dice acerca de algún profeta que la mano de Yahvéh ha descendido o ha caído sobre él (1 Re 18, 46; Ez 8, 1), o quizá que la mano de Yahvéh le ha cogido (בחזקת יד Is 8, 11), todo parece indicar que detrás de esas escasas observaciones se ocultan acontecimientos, que no solamente le han agitado espiritualmente, sino que también le han sacudido corporalmente. Ezequiel cuenta que después de haber sido llamado, estuvo tirado por tierra, sin poder articular palabra, durante siete días, en rígido aturdimiento (Ez 3, 15). También Daniel dice que toda la sangre se retiró, de su rostro cayó al suelo (Dan 10, 8 s.). y estuvo enfermo unos cuantos días (Dan 8, 27). En un autor apocalíptico como él, tales observaciones podrían deberse a una forma estilística convencional; pero en los tiempos antiguos era una realidad tangible que debía de ser experimentada por aquellos hombres:

> Como tormenta que viene del sur,
> que viene del desierto, de la tierra temible.
> Me fue manifestada una visión siniestra:

—El ladrón se entrega al pillaje; el devastador, devasta.
¡Sube Elam; pon sitio tú, Media!
Yo pongo fin a todo gemido—.
Por eso mis riñones se estremecen;
me han sorprendido dolores como los de una parturienta.
Estoy transtornado por haber oído; consternado de haber visto.
Mis sentidos vacilan; el horror me ha sobrecogido.
El crepúsculo, en vez de ser deseado,
se ha transformado para mí en un horror.
Se ha preparado la mesa,
se come y se bebe.
¡En pie, capitanes, ungid el escudo!
Pues así me ha hablado el Señor:
—Ve y coloca un vigía,
que él anuncie lo que vea—
. . . .
Y mira, allí vienen carros,
hombres, y yuntas de caballos.
El se levantó y habló: ¡cayó! ¡ha caído Babilonia,
y todas las imágenes de sus dioses yacen por tierra!
¡Oh tú, a quien se hace trizas en el aire!
¡oh tú, hijo de la era!,
lo que yo he recibido de Yahvéh Sebaoth,
Dios de Israel, eso te he anunciado (Is 21, 1-10).

Este texto, que procede de la segunda mitad del siglo VI (y por tanto no es de Isaías), permite conocer mejor que cualquier otro algo de la situación profundamente conmovida y atormentada del profeta durante la recepción de una «visión siniestra». Con gran agitación se presentan ante su vista interior imágenes que, apenas provisionalmente fijadas, se alejan de nuevo. En medio de ellas se entremezclan quejas sobre angustias insufribles y convulsiones corporales que han asaltado al vidente por sorpresa (cf. Hab 3, 16). Todo se resuelve finalmente en el «grito de salvación» (Procksch) ante la caída del poder mundano enemigo de Dios. Lo último que añade el hombre exhausto es un sentimiento de compasión hacia su propio pueblo que «ha sido trillado en la era»; es la compasión con «el hijo de la era».

La cuestión sobre cómo se deben precisar psicológicamente esos fenómenos y otros semejantes que suceden en el interior del profeta, no ha sido todavía satisfactoriamente dilucidada con los métodos de la psicología más reciente. La idea de que deben interpretarse en el sentido de un «éxtasis», que desde la gran investigación de Hölschers fue aceptada universalmente, no

resulta suficiente en los tiempos más recientes, pues el mismo concepto de «éxtasis» aparece como demasiado indeterminado y general; sobre todo, la manera en que fue utilizado induce la sospecha de que en esa situación le fue disminuyendo al profeta progresivamente la conciencia de su «yo», y de que se fue convirtiendo en una especie de teatro (sin voluntad propia) de acontecimientos situados fuera del alcance de su personalidad. Pero eso sería colocar todo del revés; pues dado que en la profecía, el hombre particular, con una responsabilidad y una capacidad de decisión no experimentados hasta entonces en Israel ni en todo el antiguo oriente, fue situado en el centro (casi se podría decir que el individuo fue descubierto), cabría esperar, desde un principio, que esa novedad se hubiese acreditado precisamente en el acontecimiento de la recepción de la revelación; y, en la medida que los textos permiten conocer, ése es precisamente el caso. Lo prueba la misma forma literaria de los relatos proféticos de visiones, al usar la primera persona (*Ichstil*). Sólo que con esta comprobación no queda excluida en modo alguno la idea de «una situación de excitación extraordinaria, durante la cual la conciencia normal y vigilante del que ha sido arrebatado queda inutilizada, y su referencia o comunicación con la existencia queda en suspenso, hasta llegar al desarraigo de la realidad»[11]. ¿No podría esa conciencia normal ser levantada a un grado de intensidad (no conocido ordinariamente) cuando se halla en aquella situación, es decir: sin que nada medie entre ella y Dios (y sus planes históricos)? Por tanto, y a pesar de todo, el concepto de «éxtasis» sigue siendo demasiado formal. J. Lindblom ha intentado remediarlo distinguiendo agudamente entre el «éxtasis de concentración» (*Konzentrationsekstase*) y «éxtasis de fusión» (*Verschmelzungsekstase*)[12]. En realidad ningún profeta ha experimentado, de cualquier forma que sea, el llegar a

11. Esta definición está tomada del artículo de F. MAAS, *Zur psychologischen Sonderung der Exstase:* Wissensch. Zeitschr. der K. Marx Universität Leipzig (1953-54).
12. J. LINDBLOM, en *Festschrift für Bertholet* (1950) 323 s. cf. también, ZAW (1939) 65 s.

ser uno con la divinidad. De todos modos, la comparación que hace Lindblom de ese fenómeno con ciertos síntomas de la mística medieval tropieza con inconvenientes considerables; pues aun en sus experiencias más sublimes los místicos permanecen dentro de la esfera de las verdades dogmáticas de su tiempo, mientras que los profetas, en las visiones de su vocación, son conducidos más allá de lo que era creído hasta entonces. El material que permitiera una evaluación directa es escaso en Amós, Isaías y Jeremías, y no es suficientemente claro. Sin embargo, un examen imparcial, sólo con la consideración del fenómeno, bien atestiguado en el nabismo preclásico, por una parte; y con la consideración de los abundantes testimonios que hay en Ezequiel, por otra, llegará a la conclusión de que todos los profetas han experimentado, más o menos, esas situaciones de conciencia y elevaciones del sentimiento anormales y temporales. Aun cuando todas estas cosas suceden en Ezequiel con extrema violencia, no se le debe considerar en este aspecto como un caso especial frente a los demás profetas.

Si hemos de admitir tales estados de ánimo anormales en los profetas, resulta equivocada la opinión, manifestada por muchos, de que esos fenómenos carecen de importancia especial para los teólogos. Aquí, como en todas partes, sería falsear el contenido de la fe yahvista el querer liberarla de sus dependencias históricas, contingentes o personales, y considerarla únicamente como un conjunto de verdades abstractas. El que Yahvéh haya escogido un espacio tan extraordinario en el espíritu del profeta; el que no haya escogido a ninguna de las instituciones existentes hasta entonces para expresar su nueva palabra en Israel; que él permita que suceda algo tan desacostumbrado en ese espacio psíquico, al que ha dejado libre de un modo tan extraordinario; todo eso ha de tener unas causas especiales, y no puede constituir un *adiaphoron* teológico. Se trata nada menos de que el profeta, en esas situaciones visionario-auditivas, fue desligado de un modo especial de sí mismo, de sus sentimientos personales de gana o desgana, y fue introducido en el *pathos* del mismo Dios, que le trasvasó no sólo el conocimiento de sus planes históricos, sino también los afectos de su corazón divino: cólera, amor, preocupación por los demás, horror, y hasta perplejidad (Os 6, 4; 11, 8; Is 6, 8). De todo aquello que pudiera suceder en Yahvéh, algo ha pasado a la psyque del profeta, y la ha llenado hasta hacerla saltar en pedazos. Heschel ha designado al profeta como el *homo sympathetikos*, en oposición a la ἀπάθεια del estoico. Esa «simpatía» (comunión de sentimientos) del profeta, significa un alto grado de intervención personal, sin la que se llegaría a una fusión con Dios semejante a la del místico. La unión con Dios se limita a lo emocional [13]. Desde el momento en que se observa este fenómeno en su aspecto eminentemente teológico, resulta más discutible que fuera necesaria una disposición psíquica especial por parte del profeta; más aún: que fuera posible esa preparación. Esta penetración en los afectos de Dios alcanzó su más alto grado en Jeremías y Ezequiel; pero el fenómeno como tal ha existido en la mayoría de los profetas. Una recepción de la revelación tan extraordinaria no puede haber sido un fin en sí misma, ni mucho menos brindar al profeta la satisfacción de la proximidad de Dios; únicamente tiene lugar a fin de disponer al profeta para su cometido. Por otra parte, la recepción de la revelación siempre continuó siendo asunto del profeta; a través de esa recepción fue levantado muy por encima de los demás. Llegó a ser partícipe de los sentimientos divinos y conocedor de sus planes; pero no piensa por ello que su modo de existir ante Dios, pueda llegar a convertirse en norma para los demás. Hay que señalar que ningún profeta ha invitado o exigido jamás a sus contemporáneos que se alzasen a semejante familiaridad en la experiencia de Dios. Joel manifestó por vez primera la esperanza de que todo Israel se volviera carismático (Jl 3, 1 s.); el mismo deseo se pone en boca de Moisés, en un texto más antiguo, totalmente aislado (Núm 11, 29).

4. En la investigación más reciente sobre los profetas, ha perdido importancia, visiblemente, la cuestión sobre la singula-

13. A. Heschel, *The Prophets* (1962) 307 s., 319.

ridad psicológica de la recepción de la revelación. Lo que le interesa más bien es la configuración especial que da el profeta al relato de la visión, y las tradiciones de que se muestra dependiente. Y con mucha razón, pues el relato de la visión es ya una parte constitutiva de su predicación [14]

Entre las recepciones de visiones, con forma más elaborada, que encontramos en el Antiguo Testamento, las de Miqueas ben Jimla (1 Re 22, 19 s.), Isaías (Is 6) y Ezequiel (Ez 1-3), pertenecen a una misma categoría desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, pues obedecen a una idea fundamental, que claramente les había sido dada de antemano: la idea de un encargo solemne realizado por Yahvéh, que se sienta en su trono en medio de los seres celestiales [15]. Pero este «esquema» se aplica a cada uno de los tres de modo muy peculiar. En 1 Re 22, 19 s., asistimos a una deliberación en toda regla en el seno de la asamblea de los notables del cielo («uno dice esto, el otro aquello» v. 20), hasta que se adelanta el «espíritu» y su propuesta de equivocar a los profetas de Acab con un espíritu de mentira, encuentra el consentimiento de Yahvéh. E inmediatamente será enviado. Isaías dice también que ha visto a Yahvéh sentado en su trono en el templo celestial. Su cuadro no presenta más aspectos visuales; cuando describe lo que ha visto, no pasa de la orla del manto que cae ondulándose sobre los pies de Yahvéh. Es evidente que no se atrevió a levantar los ojos; aunque también la escena queda enseguida difuminada por el humo. De este modo son más intensas las impresiones acústicas: escucha el trisagio de los serafines, a cuya voz tiembla el palacio. En este contacto inmediato con la santidad máxima y en esa atmósfera de la adoración más pura, Isaías se hace consciente con horror de su propia impureza; más aún, le parece que se manifiesta en él el pecado

14. H. GRAFF REVENTLOW, *Das Amt des Propheten bei Amos* (1962) 43 s.
15. W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, BK, 18 s. Sobre la conexión entre Is 6 con 1 Re 22, 19 s. llamó ya la atención M. KAPLAN, JBL (1926) 251 s. Cf. también I. ENGNELL, *The Call of Isaiah* (1949) 28 s.; E. JENNI, *Jesajas Berufung in der neueren Forschung:* ThZ (1959) 321 s.

de todo su pueblo. Ante su confesión, Yahvéh ha hecho una señal (naturalmente Isaías no ha visto nada), y se realiza en sus labios un ceremonial de expiación, con lo cual ya está preparado para poder hablar en ese ámbito celeste. Cuando escucha cómo Yahvéh pregunta desde el centro de ese espacio a quién puede enviar (en este punto, y de modo muy notable, se utiliza el concepto de «enviar» de manera absoluta), Isaías, concisamente y sin condiciones, se pone a disposición de su Señor, y acto seguido recibe un encargo; el encargo de hacer que su pueblo se obstine (precisamente a través de su predicación profética) y su corazón se endurezca «hasta que las ciudades sean devastadas y los campos queden yermos»; pero permanecerá un resto santo. Dentro de la literatura profética, en la que lo extraordinario no es excepción sino regla, se pueden encontrar muy pocas cosas que sean comparables a la grandeza de los versículos en los que Isaías ha descrito su vocación. ¿Se debe acaso a la sublime magnificencia de las circunstancias exteriores, o se trata de la vehemencia, no adulterada, de la experiencia de un alma? Mas el preguntar de ese modo sería romper el clásico equilibrio entre lo interno y lo externo. En la descripción de lo externo, está presente todo lo interior, y en lo interno, el grandioso exterior.

Ezequiel vio también a Yahvéh sentado en su trono. Pero su visión se ha complicado algún tanto porque une la visión del trono con la idea (totalmente independiente en sus orígenes si atendemos a sus elementos históricos), del descenso de la «gloria de Dios», y ha formado con ella una unidad compleja [16]. También en ella se abre el cielo, y el trono de Yahvéh, llevado por cuatro espíritus celestiales, desciende hasta la tierra en medio de la tormenta. Mas la vocación del profeta para su servicio, se realiza de modo semejante a la de Isaías; sólo que la impresión de que se trata de una especie de acto de estado es todavía más fuerte, pues el rey que se sienta en el trono entrega un volumen enrollado al mensajero, que esperaba sumisamente, en el cual

16. Sobre la idea de «moed», cf. tomo I, 299 s.

se contiene su cometido. La vocación de Ezequiel tiene también un punto de contacto con la de Isaías en que se advierte al profeta (en la alocución divina que acompaña a la entrega del mensaje) sobre la dificultad, más aún: la inutilidad de su servicio. El profeta va a ser enviado a un pueblo de dura cerviz, y corazón endurecido. La totalidad del encargo está rodeada por todas partes de palabras que preparan para el fracaso de la empresa; únicamente hay que notar que Ezequiel acentúa con más fuerza que Isaías la libertad de los oyentes para tomar una decisión negativa (Ez 3, 7. 11). Por tanto las tres visiones acaban con un aviso sobre su resultado totalmente negativo; la actuación de los profetas no conducirá en modo alguno a la salvación, sino al apresuramiento de la catástrofe. Debe de haber existido en esos hombres una continuidad en el modo de ver su vocación; una especie de experiencia vocacional colectiva, que dio carácter desde un principio a su actuación. Pero esa perspectiva negativa aniquilante, esa confrontación desilusionante con el fracaso absoluto de su futura actuación, es un factor que nos obliga a situar a esos profetas fuera del culto; pues todo culto supone un mínimum de continuidad y de éxito en su desarrollo; un decurso que, de algún modo, desemboca en una recepción de la salvación.

La vocación de Jeremías se realiza en una conversación, en la que Yahvéh, bondadosa y también rigurosamente, vence la oposición del profeta que se retrae ante el encargo que se le hace. Siguen dos visiones: la del ramo de almendro y la de la marmita que hierve; visiones que no alcanzan por cierto la vehemencia de las tres narradas más arriba. Jeremías, tan expresivo en otros aspectos, deja sentir aquí claramente un desfallecimiento de su fuerza creadora. Ya en la conversación que precede, nos sorprende Jeremías con la frase de que la mano de Yahvéh ha tocado su boca; pues nada permitía deducir que Jeremías (en este contexto) hubiese oído, y menos visto, a Yahvéh. Pero Jeremías no puede dar una idea clara de la presencia personal de Yahvéh. En las visiones mismas Jeremías ve dos objetos inanimados que, tomados en sí mismos, no ofrecen nada

digno de mención. Tan sólo la palabra de Dios que viene a interpretar todo eso hace referencia a su carácter simbólico: Yahvéh vigila sobre su palabra, no la pierde de vista, y desde el norte sobrevendrá la perdición a Judá y Jerusalén. También se ha perdido algo del grandioso realismo con que se describía en otro tiempo un acontecimiento que tuviera lugar entre Yahvéh y los profetas. Las visiones de Jeremías no encierran ningún acontecimiento. Tanto la rama de almendro, como la olla que hierve son objetos inanimados; lo que aquí se ve no es sino una imagen simbólica, una imagen que ilustra por ejemplos, y que sirve para confirmación del anuncio profético que ha sido encargado al profeta. Estas visiones no encierran ya un hecho irreversible procedente de Yahvéh; frente a las visiones de 1 Re 22, Is 6, y Ez 1-3 hay que constatar en Jeremías una pérdida evidente en cuanto a acontecimientos, pues sus visiones son más bien la intuición simbólica de acontecimientos generales, que luego su predicación irá determinando. Por otro lado se percibe también en la descripción de la vocación de Jeremías el ambiente de una colación oficial de funciones; la designación para un determinado servicio, realizada por una autoridad superior («yo te he destinado... para», «yo te pongo hoy sobre los pueblos»). ¿Acaso dibujó tan incompletamente el contorno externo del suceso, para que el lector completara por sí mismo lo que faltaba? [17].

Isaías II ha recibido su vocación en el curso de dos audiciones; no ha visto nada y no ha sido llamado directamente por Dios. Pero su oído captó algo del movimiento producido en el ámbito

17. A esa «pérdida en acontecimientos» señalada más arriba en la recepción de la revelación por parte de Jeremías, corresponde un avance de la reflexión teológica. Ya la primera visión del «ramo vigilante» con su advertencia demasiado general acerca de la palabra de Dios (¿cuál?), sobre la que vigila Yahvéh, es absolutamente vaga con respecto a lo que la visión anuncia en hechos concretos. Induce al espectador a ocuparse con algo que, con mayor propiedad, se designaría como una verdad teológica. Algo semejante ocurre con la perícopa del alfarero, de Jer 18. Este texto también es característico de ese paso a lo teológico-conceptual, pues lo que Jeremías ve en casa del alfarero no se le presenta como imagen de un hecho determinado e irreversible, sino como algo solamente posible. La instrucción que recibe Jeremías, permanece en el ámbito de lo teorético.

celestial; ha escuchado la llamada dirigida a los seres angélicos para construir el camino maravilloso sobre valles y montañas, a fin de preparar la llegada de Yahvéh, su teofanía cósmica (Is 40, 3-5). Así pues, mientras que en la primera audición el profeta sólo pudo percibir algo de los preparativos que se estaban haciendo en el cielo para la aparición inminente e inmediata de Yahvéh, en un momento en el que sobre la tierra no se sabía lo más mínimo de todo esto, en la segunda le hablaron de una manera directa e inmediata (evidentemente por medio de un ángel), recibiendo así el tema de su predicación: en medio del carácter efímero de «toda carne» (vaciedad aumentada por el soplo abrasador del mismo Yahvéh) solamente es estable la palabra de Yahvéh y ella garantiza la estabilidad (Is 40, 6-8) [18].

Sobre la frecuencia de tan extraordinarias recepciones de revelación en cada uno de los profetas, poco se puede decir. El número de relatos de audiciones y visiones, redactados en estilo solemne, no proporcionan ningún tipo de ayuda. Las elaboraciones posteriores de esas visiones concernientes a la vocación, se hicieron, como ya hemos visto, con un fin determinado. En otros casos no existió ningún interés en dar mayor realce a lo que se había visto; pues el profeta se limitó a comunicar un contenido. Existen bastantes mensajes de ese tipo, que muestran claramente, que se fundan en auténticos acontecimientos de carácter visual o auditivo. Así parece ocurrir en la descripción del asalto de los pueblos contra Sión y su defensa milagrosa en Is 17, 12 s. Este es asimismo el caso en la teofanía de Is 30, 27 s. o Is 63, 1 s. y también en los cuadros de desolación, como en Nah 2, 2 s., en los que lo visual pasa a primer plano de un modo tan llamativo. Lo mismo se puede decir de las descripciones de guerras, existentes en Jeremías, que se adelantan a los acontecimientos (Jer 4-6); están tan entremezcladas con las referencias a las percepciones sensoriales del profeta, que no cabe

18. Sobre las visiones nocturnas de Zacarías, cf. más adelante las páginas 359 s.

ninguna duda sobre su carácter «visionario» y «auditivo» [19].

No es posible hacer una separación más precisa entre las experiencias «visionarias» realmente extáticas, y otras formas de recibir la revelación. Es cierto que Yahvéh se ha comunicado de diversos modos a los profetas; pero no se puede llegar a describir con claridad el aspecto psíquico del proceso. Isaías dice que Yahvéh se le ha manifestado «al oído» (Is 5, 9; 22, 14); algo semejante se encuentra en Ezequiel (Ez 9, 1. 5) y en otras partes [20]. Según estos textos existieron también revelaciones de Yahvéh bajo el aspecto de un suceso puramente auditivo. Jeremías distingue con toda precisión entre revelación por medio de la palabra (*Wortoffenbarung*), y revelaciones en sueños (*Traumoffenbarung*); a estas últimas las estima menos (Jer 23, 28). Mas también el fenómeno de la recepción de la palabra ha alcanzado en ocasiones un alto grado de intensidad; de lo contrario, ¿cómo podría Ezequiel comparar el rumor de las alas de los querubines, que se oían a lo lejos, con el sonido de la voz de Yahvéh «cuando él habla»? (Ez 10, 5). Por otra parte tenemos motivos para suponer que los profetas tuvieron también inspiraciones que se produjeron sin un cambio especial en su estado de conciencia; es decir, completamente dentro de la esfera de lo intelectual. Probablemente se pueda decir esto de la mayoría de los casos en que el profeta habla únicamente de la palabra de Yahvéh que ha venido sobre él. De todos modos, no se puede pasar por alto, aun en esos casos, el carácter de acontecimiento que tenía para los profetas el proceso de la revelación. No se trata simplemente de un conocimiento intelectual, sino del «hecho» de la palabra de Yahvéh (ויהי דבר יהוה אֵלי), y conforme a eso, la forma en la que se realiza el proceso de la revelación, aunque no pertenece al terreno de lo sensorial, no ha perdido para los profetas un cierto carácter de acontecimiento extraño.

19. Desde este punto de vista es especialmente característico el texto de Jer 4, 23-26; cf. más adelante la página 245.

20. Yahvéh «abre» o «despierta» el oído (1 Sam 9, 15; Is 50, 4).

Elifaz, el amigo de Job, relata, de modo muy notable, el proceso de recepción de una revelación profética, tal y como él lo experimentó:

> Hasta mí penetró una palabra,
> de él recibió mi oído un murmullo,
> en las angustias y visiones nocturnas
> cuando el sueño profundo cae sobre los hombres.
> Un terror me aprisionó, y un temblor;
> todos mis miembros hizo él estremecerse;
> un hálito sopló sobre mi cara,
> y se erizaron los pelos de mi carne.
> Estaba allí, pero no pude ver su rostro;
> una figura estaba ante mí, y escuché un ligero susurro:
> ¿Puede permanecer en pie un mortal ante Dios, con justicia,
> o un hombre limpio ante su creador? (Job 4, 12-17).

Es ésta, con mucho, la descripción más amplia y detallada que tenemos de las circunstancias externas en que se recibe una revelación. No se la puede dejar de lado con el pretexto de que Elifaz no era profeta. Que no lo era lo muestra mucho mejor el «oráculo divino» del versículo 17, que no es propio en modo alguno de un profeta, sino que está redactado, en contraposición a toda la tradición profética, en plan de cuestión retórica; es decir, como una sentencia sapiencial. Pero a pesar de todo hay que admitir que Elifaz, cuando describe el proceso psíquico alude a una tradición profética auténtica. El tiempo en que se recibe la revelación es la noche; se anuncia por medio de la inquietud y la angustia; después, poco a poco, se van excitando todos los sentidos: primero el tacto, después la vista, y más tarde el oído.

Aunque, como ya hemos dicho, es poco lo que se puede saber con detalle sobre la frecuencia de esas revelaciones, sin embargo, una visión panorámica de la profecía desde el siglo VIII hasta el VI, permite conocer algo más importante. Amós tenía en el fondo un encargo: «Ve, y profetiza contra mi pueblo Israel» (Am 7, 15). Ciertamente ese mandato encerraba una gran cantidad de revelaciones por medio de la palabra, que pudieron haberse multiplicado durante el tiempo de su actividad pública. Pero ese tiempo debió de ser muy limitado; posiblemente fue sólo de un mes; después volvió de nuevo a su patria, quizás a causa de su destierro, y su carisma se extinguió desde entonces. En Isaías se trata de un caso distinto, pues su profecía se desarrolla en diversas oleadas, que están determinadas respectivamente por determinadas evoluciones políticas. Mas por otra parte la tradición profética de Isaías permite conocer con bastante precisión que este profeta vio también su cometido solamente como algo de carácter temporal, pudiendo llegar a considerarse a sí mismo como desprovisto de oficio [21]. Pero en Jeremías la vocación significa una ocupación para toda la vida. Más tarde hablaremos de cómo ha cambiado con Jeremías el concepto de servicio profético; de cómo vio implicada su vida entera en los asuntos de Yahvéh y la relación con su pueblo, y de cómo fue consumido por ellos. Ya no hay aquí (al menos en principio) fases aisladas en su ministerio, ni finales relativos, una vez que se le hubo hecho el encargo. Jeremías fue profeta porque Yahvéh se había incautado de toda su vida [22]. Por lo que respecta al recibir revelaciones se ve que a veces Jeremías ha de esperar la respuesta durante largo tiempo (Jer 28, 12; 42, 7). Ahora bien, si el siervo de Dios dice en Isaías II (y tiene un *munus propheticum* especial) que Yahvéh «todas las mañanas le abre el oído» (Is 50, 4), eso significa sin duda que va un paso más allá de lo que Jeremías podía decir de sí mismo; significa el culmen, el punto más alto que se ha alcanzado dentro de la profecía del Antiguo Testamento; pues lo que el Ebed quiere decir es que permanece en un contacto y trato habitual de revelación, en conversación ininterrumpida con Yahvéh.

21. Cf. más arriba las páginas 59 s.
22. Cf. más adelante las páginas 255 s., 343 s. Con este cambio se relaciona también el hecho de que con muy poca claridad puede hacerse una separación (en Jeremías), entre las palabras auténticas de Yahvéh y las reprensiones u otras manifestaciones del profeta. En Jeremías, no solamente los oráculos divinos en sentido estricto tienen la dignidad de revelación divina, sino que la tendencia se orienta a hacer pasar las palabras y los hechos del profeta como palabra de Yahvéh.

5

LA LIBERTAD DEL PROFETA

TODO aquél que trata el tema de la vocación, de las visiones, o de cualquier otra forma de recibir la revelación, se ve obligado a hablar de aquella fuerza misteriosa que asaltaba a menudo a los profetas de un modo totalmente inesperado, les privaba temporalmente del libre ejercicio de los sentidos, y ante la cual toda resistencia personal era totalmente inútil. En Jeremías, especialmente se encuentran afirmaciones según las cuales el profeta se ve a sí mismo, de un modo muy real, casi material, como una vasija sobre la que se ha derramado la cólera, a la que aunque hubiese querido no habría podido resistir:

> Pero yo estoy lleno de la ira de Yahvéh,
> soy incapaz de contenerla.
> La dejo caer sobre los muchachos de las calles,
> sobre la reunión de los jóvenes (Jer 6, 11; cf. 15, 17; 20, 9).

El descubrimiento de esta situación psíquica anormal, la novedad de este aspecto, ha conducido no raras veces a un conocimiento equivocado de la esencia y el ministerio de los profetas. Se consideró como característico el que estuviesen constreñidos a predicar; predicación en la que actuaban como órganos atónitos y casi inconscientes de la divinidad. Este modo de concebir las cosas que tan unilateralmente acentuaba la falta de libertad y todo aquello que ocurría más allá de las actuaciones y experiencias anímicas e intelectuales normales, era en realidad un ataque contra aquella imagen, demasiado infeliz, de los pro-

fetas como pedagogos de su pueblo, y grandes descubridores de la moral y de la «interioridad». A pesar de eso, era un concepto que iba descaminado. Frente a él, es necesario hablar de la libertad de los profetas que, desde un punto de vista teológico, es digna de todo interés. Es verdad que los profetas no la han objetivado conceptualmente, ni mucho menos la hicieron objeto de su predicación, pero sí la ejercieron de un modo grandioso.

De un modo especialmente claro aparece en su vocación. En realidad, sólo los relatos de Isaías y Jeremías nos permiten conocer con claridad hasta qué punto se respetó la decisión libre del profeta en la totalidad del hecho de su vocación; mas no existe ningún motivo para suponer que no ocurriera así en los demás profetas [1]. Sin duda, el exegeta ha de tener en cuenta que en Isaías sucedió algo que aventaja a cuanto ocurrió con los demás profetas. Isaías penetró en el consejo del trono celestial como oyente y «vidente». Pero no fue llamado de un modo personal (tal y como era norma en las vocaciones), sino que solamente había escuchado la pregunta de Yahvéh, dirigida a la asamblea celeste, de a quién enviaría, e Isaías se puso entonces a su disposición: «Aquí estoy. ¡Envíame!» (Is 6, 8). Bastó la pregunta genérica de Yahvéh para herir a Isaías como un rayo, y antes de que se entablase la discusión en la asamblea (cf. 1 Re 22, 20), se pone a disposición de la clara y rápida llamada, como mensajero o enviado. Si esto no es libertad, ¿qué otra cosa lo es? Esta decisión no fue la única que hubo de tomar; al contrario, sería repetida por el profeta, de cara a nuevas complicaciones; pues cuando se habla de libertad, hay que tener en cuenta la posibilidad de la negativa. También Isaías fue amenazado por

1. Recuérdese de nuevo (página 78) la narración de la vocación de Moisés (Ex 4). A ojos vistas había sido configurada según el modelo de una vocación profética, tal y como se concebía entonces (en tiempo del yahvista y del elohista), y de modo sorprendente deja campo libre a la réplica y a la protesta. Eliseo fue «llamado» por Elías, es decir, por un hombre, para sucederle (1 Re 19, 19 s.); este proceso parece presuponer un orden predeterminado, como era tradicional en las hermandades o comunidades de profetas, y por eso es digno de destacarse. Cf. E. WÜRTHWEIN, ZAW (1950) 25.

esa posibilidad, ya que en cierta ocasión reconoce que «el poder de la mano de Dios le ha azotado, para que no siga el camino del pueblo» (Is 8, 11). Pero mucho más peligrosamente estuvo Jeremías, a lo largo de toda su vida, en la línea fronteriza entre obediencia y desobediencia. De todos modos han cambiado tanto las cosas con él, que es difícil compararle con Isaías. A diferencia de Isaías, Jeremías fue llamado personalmente por Yahvéh y habló con él. Es verdad que en un principio se retiró asustado, pero luego siguió el camino que le había sido ordenado. Los escritos que han sido llamados sus «confesiones», en las que a pesar de todos los sufrimientos, permanece en íntima conversación con Yahvéh, preguntando, confesando su fe o lamentándose, muestran en qué pequeña medida había renunciado a su libertad ante Dios. Su vida estuvo siempre bajo una presión increíblemente dura, mucho más que la de los restantes profetas; pero sería una contraposición demasiado simple el querer ignorar con ello la libertad frente a Dios, ejercitada precisamente por ese profeta. La practicó dentro de una obediencia única, que sin embargo llega en ocasiones a los límites de la blasfemia (Jer 20, 7. 14).

Si se examina el proceso de la predicación profética, que, según una opinión muy extendida, estuvo bajo el signo de una coacción inevitable, al menos en gran parte, resulta una vez más que las cosas no son tan sencillas cuando se miran más de cerca. Es verdad que todo induce a creer que el profeta vivió el momento de recepción de la revelación en una situación de pasividad extrema, pero no permaneció en ella. Más arriba hemos hablado ya de la extraordinaria variabilidad de las formas externas en las que los profetas han vertido sus mensajes particulares. Ahora bien: cada uno de esos casos supone una elección del profeta, y, por cierto, llena de responsabilidad; pues esas formas eran algo más que puramente externas. No era indiferente para el mensaje que fuera presentado en forma de elegía, o de sentencia (o proverbio) cúltico-sacerdotal, o de un canto a la viña; el profeta había tomado todo esto en consideración cuidadosamente a fin de encontrar la forma más adecuada al mensaje.

Se dan casos que permiten suponer que el profeta podía proceder muy libre y arbitrariamente al expresar la orden que le había sido encomendada.

Desde este punto de vista es muy instructivo el texto de Ez 24, 15-27. Yahvéh había anunciado al profeta que éste vería morir a su esposa, a «la alegría de sus ojos»; mas el profeta no debía llorar, ni dar cualquier otra señal de duelo. Cuando más tarde, a causa de ese comportamiento, el pueblo emplaza a Ezequiel para hablar, éste formula el mensaje propiamente dicho: el templo de Jerusalén, «la alegría de vuestros ojos» será profanado, y sus hijos e hijas perecerán sin que se pueda hacer duelo por ellos. Así pues, aquí están mal ensamblados el mandato divino (v. 15-19), y la explicación del profeta (v. 20-27). El profeta ha interpretado muy libremente el mandato. Aplica las palabras «alegría de vuestros ojos» al templo, y lo que estaba prohibido (dar señales de duelo), a una catástrofe bélica [2]. Un ejemplo parecido de actuación independiente del profeta, se encuentra en la unidad literaria que forma el c. 27 de Jeremías. Jeremías recibe la orden de buscar un yugo de madera y colocárselo en el cuello. El profeta revela por tres veces el sentido oculto de esa acción simbólica, cada vez a un destinatario distinto: a los reyes de algunos pueblos vecinos, al rey Sedecías de Judá, y a los sacerdotes de Jerusalén. Yahvéh ha entregado el dominio del mundo al rey de Babilonia Nabucodonosor: ¡someteos a su poderío, y no os dejéis engañar por vuestros adivinos! Este es el tema común a todos los mensajes. Pero en particular existen considerables diferencias: especialmente entre el mensaje a los pueblos y el que Jeremías dirige a los sacerdotes de Jerusalén. Contra los pueblos Jeremías arguye con argumentos tomados de la fe en la creación (v. 5 s.): ya que Dios ha creado toda la tierra, puede también adjudicar libremente el señorío sobre toda ella. Con ello une el profeta una amonestación en contra de la magia pagana, los agoreros, adivinos y brujos. Por el contrario a los sacerdotes de Jerusalén les previene contra los vaticinios de los falsos profetas (v. 9 s.); éstos aseguran que los objetos sagrados del templo, que fueron robados en la primera deportación, van a ser devueltos pronto. Tales profetas deberían, más bien, haber sido intercesores, pues ahora van a ser llevados a Babilonia los objetos que todavía quedaban.

Algo diferente ocurre con la forma literaria «dicho de un mensajero» (*Botenspruch*), empleada frecuentemente en la profecía clásica; en ella la forma misma reclamaba que el mandato divino se transmitiera con exactitud y sin modificaciones. Mas los profetas de ninguna manera transmitieron los oráculos divinos tal como eran. Delante de ese «dicho del mensajero», que la mayoría de las veces era una «amenaza», pusieron una «reprensión», que servía de introducción a la «sentencia divina»

2. J. HÄNEL, *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten* (1923) 28.

que habían recibido, y al mismo tiempo la relacionaba con sus destinatarios. Sólo en raras ocasiones las palabras divinas apuntaban a una determinada persona (por ejemplo, el rey), o a un determinado grupo. La mayoría de las veces tenían un contenido universal; anunciaban, por ejemplo, que las huestes serían diezmadas (Am 5, 3), o la deportación de las clases altas (Am 4, 2 s.), o la despoblación del país (Is 5, 8 s.). La aplicación de ese mensaje *ad hominem* era ya cosa del profeta. Se dejaba ancho campo a su propio juicio, a su vigilancia pastoral sobre las almas. Ciertamente que, mirando las cosas a fondo, tenía que cumplir la parte más importante, pues, ¿qué es una sentencia divina, sin receptor que la recoja? Por eso el profeta habla de deportación a las clases altas que viven en el lujo (Am 4, 1 s.; 6, 1 s.); de la despoblación del país, a los que especulan con el suelo, etcétera. Esta participación del profeta apenas se puede apreciar en todo su significado, pues sólo mediante ella alcanza su meta la palabra recibida por el profeta, y puede cumplirse. La responsabilidad inaudita estriba en que él es el que ejecuta la voluntad de Yahvéh; Yahvéh se une a la decisión de su mensajero. También hay que decir algo acerca de la norma que el profeta ha seguido para aplicar el mensaje divino a los distintos grupos. Pues los profetas no han hablado de los intereses sociales de una clase, tal vez de su clase social, o como suelen hablar los resentidos; sino que se sentían unidos a un orden totalmente determinado, al cual debían restaurar con sus «palabras de castigo». Se trata pues de la cuestión acerca de la relación teológica entre «invectiva» (*Scheltrede*) y «amenaza» (*Drohwort*) [3]. Que existe tal relación lo muestra la partícula de uso tan frecuente y característico לכן (por eso), que acostumbra a unir lógicamente los dos miembros: invectiva y palabra divina (*Gottesspruch*), y con cuya ayuda se ponen los fundamentos de la amenaza subsiguiente. No cabe duda de que se puede advertir en los profetas,

3. H. W. WOLFF, *Die Begründung der prophetischen Heils- und Unheilssprüche:* ZAW (1934) 1 s.

en sentido estricto, un interés pedagógico. El que recibe la amenaza debe saber y comprender bien qué es lo que le va a suceder, y por qué le va a suceder. En ocasiones se une a todo eso la esperanza de que se deje convertir y salvar. Pero lo que debe entender sobre todo es que ese acontecimiento que viene sobre él, corresponde a un castigo muy preciso de su culpa; es decir: que en la historia de Yahvéh reina una némesis; o para expresarlo de un modo más conforme al Antiguo Testamento: que el mal puesto en movimiento por los hombres, es devuelto por Yahvéh mismo sobre sus cabezas en estricta correspondencia. Así, Elías predijo que los perros lamerían la sangre de Acab en el mismo sitio en que lamieron la de Nabot (1 Re 21, 19); «por eso» los bebedores de vino, perecerán de sed (Is 5, 13); «por eso» los que querían volar en veloces caballos, deberán huir corriendo (Is 30, 16); «por eso» los latifundistas verán la tierra devastada (Is 5, 9; Miq 3, 12) o serán desposeídos de la propiedad de sus tierras (Miq 2, 4 s.), y los falsos profetas se sentarán en tinieblas, sin iluminación alguna (Miq 3, 6 s.) etc. En esta manera de presentar la lógica de los acontecimientos, no se oculta ningún sentido teológico profundo; es una lógica de inquietante actualidad. En este aspecto de lo que dicen los profetas, no están en juego experiencias misteriosas o conocimientos recibidos por caminos sobrenaturales. En el fondo, el profeta practica en estos casos una sabiduría elemental que le han comunicado, como a cualquier otra persona, las propias experiencias del mundo y de la vida; a saber: un conocimiento acerca del orden fundamental divino a que está sometida la vida de los hombres [4]. Este es el punto en el que sabiduría y profecía se tocan estrecha y vitalmente. En ocasiones la rigidez de aquella relación lógica entre invectiva y palabras divinas se hace más flexible; especialmente allí donde (tal es el caso del poema de Asiria: Is 10, 5-19) la invectiva resalta tan desproporcionadamente, que alza su supremacía sobre la amenaza y, en cierto modo, se ha independizado

4. De esa ordenación divina se habló en el tomo I, 512 s.

temáticamente. Pero su tema fundamental, la *hybris* que camina a su perdición, es también un tema sapiencial.

> Te he colocado en mi pueblo como examinador, para que conozcas y juzgues su conducta (Jer 6, 27).

También este ministerio de «examinador», con el que se vio investido Jeremías, y que asimismo habían desempeñado a su modo los profetas desde Amós a Malaquías, exigía una tensa vigilancia para juzgar a los hombres y a las situaciones. No se llegaba a ese punto mediante situaciones de excitación psíquica fuera de lo normal, ni con la aplicación rígida de normas legales. Para ello, eran llamados hombres de la mayor vivacidad espiritual, de incorruptible juicio, de profundo conocimiento acerca de los hombres y, no en último lugar, muy familiarizados con las tradiciones religiosas, histórico-salvíficas e hímnico-cultuales (Isaías II). Fruto de su aguda observación de los hombres son las citas frecuentes que los profetas insertan en sus palabras, caracterizando a sus oyentes y sus modos de pensar, y mostrándoles como pecadores [5]. ¡Cuánto atento curiosear y observar se esconde tras esos cortos apóstrofes! Por otra parte, no se puede esperar que los profetas se hayan preocupado de una versión leal y objetiva de lo que observaban. A menudo generalizaban o desfiguraban hasta el extremo las palabras o la conducta de aquellos a quienes atacaban, para mostrar el fin a que conducía el mal camino por el que veían andar a sus oyentes [6]. Finalmente habría que hablar del género literario del «debate» (*Diskussionsrede*) del que hicimos mención más arriba. Su análisis abriría nuevas perspectivas sobre ese aspecto del mensaje profético, en el que todo dependía de la fuerza de la argumentación teológica, ya que, de primera intención, el profeta se hallaba a la defensiva. De

5. H. W. Wolff, *Das Zitat im Prophetenspruch* (1937) (*Ges. Stud. z. AT* [1964] 36 s.).
6. Se hallan ejemplos de esa descripción, demasiado simplificada, de las palabras y hechos del contrario en Is 5, 20; 28, 15; Jer 2, 20. 25. 27; Am 2, 12; Sof 1, 12; Cf. H. W. Wolff, *o. c.*, 60 s.

su superioridad conceptual y teológica, pero también de su prontitud en la réplica oratoria, dependía el pasar a la ofensiva cuando surgía una discusión imprevista. No siempre le salía bien al profeta. Jeremías perdió en una ocasión semejante lucha, a la que, por cierto, muchos estaban prestando atención. No pudo replicar nada al vaticinio de salvación de Ananías, que éste esgrimía como su última carta, y tuvo que marcharse (Jer 28, 1-11). Todo esto, y mucho más que no hemos mencionado aquí, puede dar una idea de cómo el ministerio del profeta estuvo bajo el signo de una libertad singular; es decir: una libertad que deja lugar a las decisiones de mayor envergadura.

Cuanto más importante se revela el conocimiento adecuado de ese aspecto de la predicación y actividad proféticas, a menudo no suficientemente estimado, tanto más se puede uno preguntar si todo lo que hasta aquí se ha dicho no será solamente el síntoma de una libertad cuyas raíces se hunden todavía más profundamente, y que a su vez son solamente una referencia a algo decisivo y fundamental que le aconteció al profeta en su encuentro con Yahvéh y sus mandatos. Por lo demás no es fácil formarse un concepto teológico cabal de todo esto, y quizás solamente se pueda tantear, pues como ya se sabe, los profetas no han reflexionado ni hablado sobre ello. Ya se dijo más arriba cómo este ministerio se apoderaba más y más del profeta, hasta que, por ejemplo en Jeremías, todo su ser fue capturado de tal manera que ya no hubo ninguna clase de separación entre la vocación recibida y cualquier otra forma posible de vida privada y «extraoficial», como la que aún podemos encontrar en un profeta como Amós. Pero dondequiera que se unió esa función profética con la existencia humana del portador (y, al menos en parte, tal era el caso de los antiguos profetas), allí, en virtud de la vehemencia con la que ese ministerio u oficio alcanzó a aquellos hombres, tenía que traducirse en nuevas creaciones y formulaciones. Lo que significaría que en los profetas surgían claramente a la luz los rasgos de un hombre de gran personalidad.

Ya podemos hablar, con toda prudencia, de una tipología profética, que se ha ido bosquejando aquí y allá. Vemos la imagen

de un hombre que ha sido destinado a escuchar la palabra de Dios; que por la recepción de esa palabra renunció a diversas libertades, hasta el punto de que a veces se vio sometido a una fuerza prepotente; pero que también de modo paradójico, fue llamado a una nueva libertad, precisamente por aquella palabra de Dios. Enfrascado en una conversación creciente con Dios, ha sido hecho partícipe de sus planes, y por ello autorizado a una singular conversación con los hombres. Vemos en verdad, no la imagen de un hombre armónico, sino más bien disonante y duramente probado por el progresivo ocultamiento de Dios, pero que sin embargo (el martirio de Jeremías permite aventurar esta suposición) acredita una enigmática libertad ante el sufrimiento. Vimos posteriormente cómo ese ministerio, oficio o función profética, intensificó hasta el máximo todas las capacidades espirituales de esos hombres, aun hasta los más audaces desarrollos poéticos. Se podría decir, de modo moderno aunque no inconveniente: contemplamos la imagen de hombres que realizaron su personalidad debido a haber sido interpelados por Dios, y por la decisión que tomaron ante él. Esto era totalmente nuevo en Israel. Aquellos hombres se habían entregado a la palabra de Dios con una intensidad que hasta entonces no se había experimentado en Israel. El lector moderno debe librarse, en tales consideraciones, de la ilusión equivocada de creer que los antiguos querían significar con el pronombre «yo», lo mismo que nosotros. El «yo» del que los profetas llegaron a ser conscientes bajo la palabra de Yahvéh era algo distinto al empleado por los grandes reyes orientales, y con mayor razón aún, al empleado por los occidentales modernos, «yo» que está marcado por el idealismo y el romanticismo.

Con ese modo de realizarse la personalidad del profeta se relaciona un hecho muy notable: el mensaje del profeta se vincula y se somete al patrocinio de su nombre. Es muy sorprendente que una herencia literaria se conserve bajo el nombre de una persona particular, lo cual debe considerarse como algo extraordinario no sólo en el antiguo oriente, sino también en Israel. No esperábamos otra cosa en las refundiciones de tradiciones jurídicas

y cúlticas. También permanece fundamentalmente anónima la obra de aquellos hombres a los que un poco desafortunadamente llamamos «redactores». Pero nos resulta sorprendente el anonimato en obras como la historia de los sucesores de David, o la del yahvista, acuñadas con tanto vigor intelectual que, a nuestro sentir, llevan el sello de una personalidad genial [7]. Pero tal anonimato es la regla en el Antiguo Testamento. La ruptura de esa regla en la tradición profética ha de explicarse por el hecho de que en esos hombres, de un modo único, se ha unido un mensaje a un individuo; mensaje que sólo él podía firmar de un modo responsable. No se puede decir lo mismo del yahvista o del autor de la historia de los sucesores al trono de David, pues con toda la genialidad individual que demostraron en su obra, y con todo su poder de actualización, no se salieron, propiamente hablando, del patrimonio religioso de Israel. Mas éste era precisamente el caso en los profetas, sobre todo en los pre-exílicos. En efecto, Dios se ha dirigido a un individuo con una exclusividad no conocida en Israel hasta entonces, y le ha hecho escenario de una revelación singularísima. Tal hombre no era intercambiable, y la palabra que se le había confiado tampoco se podía encontrar en otra parte; él era el único que la conocía y el responsable de la escrupulosa transmisión del mensaje. Lo que así había comenzado debía llevar a los profetas, por lógica interna, hasta el martirio, si Yahvéh permitía que llegase esa hora.

Nos hemos esforzado en entender la función u oficio del profeta partiendo de su libertad incomparable, y consecuentemente debemos considerar también, en este momento, la posibilidad de desobediencia o de no aceptación, que amenazó cada uno de sus pasos y cada una de sus decisiones. ¿Es toda profecía que se nos ha transmitido profecía «obediente»? En caso contrario, ¿bajo qué aspecto estaban los profetas especialmente expuestos a obedecer? Cuando Jeremías se quejaba en cierta

7. Cf. tomo I, 84 s., 388 s. La publicación del informe de un alto funcionario (Nehemías) es naturalmente un caso distinto.

ocasión a Yahvéh de los sufrimientos y persecuciones que le consumían, y de la tardanza de la ayuda divina, Yahvéh le respondió:

> Si tú te conviertes, me puedes servir de nuevo.
> Si profieres cosas nobles, y no viles,
> puedes de nuevo ser mi boca (Jer 15, 19).

Según eso, las quejas de que antes hablábamos eran «viles» (זולל). Aquí se refiere especialmente a una irrupción de desaliento; más aún: al reproche contra Yahvéh que ha abandonado al profeta. Pero la cuestión sigue instando ulteriormente: ¿se limita ese rechazo a la relación, en cierto modo privada, del profeta con Dios? ¿Queda libre, en principio, su mensaje de esa negativa? Ante esta pregunta el lector moderno pensará quizás en algunos textos que se encuentran en los profetas posexílicos, en los que se profetiza a los enemigos una espantosa corrupción de la carne (Zac 14, 12), y en cambio se promete a Israel que los enemigos le servirán como siervos y siervas (Is 14, 2); más aún: que pisotearían a los sin Dios (Mal 3, 21) y caminarían sobre la sangre de sus enemigos, y de ella beberían (Zac 9, 15). ¿Se puede hablar en esos casos de ofuscamientos, de tal modo que se hayan adueñado del mensaje instintos y pasiones humanas, siendo quizás signo de odios humanos más que de la voluntad de Dios sobre el futuro? Pero tales juicios suponen un conocimiento sobre las circunstancias de aparición de las profecías que nosotros no tenemos; aun prescindiendo de que esas interpretaciones psicológicas, que parten de un probable estado de ánimo del profeta, tienen desde el principio algo de precarias. Debemos partir del contenido objetivo de tales profecías, intentando comprenderlas por la totalidad del mensaje del profeta en cuestión, y todo lo más comparándolas con el de otros profetas. Por lo que respecta a esto último, hay que pensar, por lo menos, que no se encuentran estos tonos en Amós, Oseas o Isaías. Mas, ¿hay solamente una explicación para esta diferencia? Ante todo el exegeta debe decidir qué regla piensa aplicar a tales textos. Es evidente que nuestro ideal moderno de cristianismo tendría

que eliminar muchas cosas en esos textos, que en parte rozan ya la extraña visión del mundo de los apocalípticos. Pero si se mantienen abiertas esas cuestiones críticas (¡y no hay ningún motivo que impida hacer tales consideraciones!) no es buena señal, desde un punto de vista teológico, el limitarlas, como ocurre en muchas ocasiones, al ámbito de los sentimientos ético-humanos. Lo «vil» que Yahvéh censura en Jeremías concierne, con toda seguridad, no a los implacables sentimientos de Jeremías contra sus perseguidores, sino a su rebelión contra Dios, y a su viva protesta contra el oficio a él confiado. ¿Comprendieron los profetas rectamente su vocación mientras vivieron, especialmente aquellos a los que un poco despreocupadamente acostumbramos a llamar «epígonos», o no estuvieron a la altura de su tarea? Pero, ¿qué sabemos nosotros de su tarea? Al menos, una vez que la historia de las tradiciones nos han mostrado en cuán gran medida los profetas dependían en su predicación de tradiciones totalmente determinadas, más en la colocación de determinados énfasis que en aspectos sustanciales, cualquier juicio sobre el modo en que actualizaron esas tradiciones debe expresarse con toda prudencia, tanto para señalar lo que el profeta toma, como para indicar lo que deja a un lado.

6

EL CONCEPTO QUE LOS PROFETAS SE HABIAN FORMADO DE LA PALABRA DE DIOS

DEBEMOS ahora ocuparnos de un asunto que en todos los profetas ocupa el lugar central: la «palabra de Yahvéh». Esta palabra de Yahvéh es realmente el presupuesto y el contenido de su mensaje; es el fundamento de toda su existencia de un modo absoluto; pero sólo en raras ocasiones los profetas le hicieron objeto de su reflexión teológica. Su contacto con ella era tan personal e inmediato, es decir: tan exclusivamente situado en un momento determinado y en un contenido determinado, que la mayoría de las veces les era imposible objetivar esa palabra de Dios como fenómeno de un género especialísimo. Excepcionalmente nos ayudan con sus afirmaciones indirectas sobre la esencia de esa palabra de Yahvéh; a partir de ahí, el exegeta tiene que reconstruir, por caminos más o menos indirectos (por deducciones sacadas del mensaje), la idea que tenían los profetas de esa palabra de Yahvéh. Para nosotros, los hombres de hoy, es necesaria una representación crítica de esa idea; tanto más cuanto que no se puede suponer, sin más ni más, que los profetas tuviesen el mismo concepto que nosotros de la «palabra de Dios», ni de la función de la palabra en general.

En las lenguas modernas, al menos en las de occidente, la palabra (en cuanto conjunto de sonidos) tiene una función casi exclusiva de portadora de significado; es, pues, un fenómeno fonético con cuya ayuda el hombre se puede comunicar con los

demás hombres; un vehículo del que se sirve el espítiru para expresarse. Con esta función noética de la palabra, es decir: con un concepto que ve en la palabra el portador y mediador de un sentido espiritual, no se comprende, ni de lejos, la importancia que la palabra tenía para los pueblos antiguos. Al revés, se opone directamente (esa idea de la palabra como portadora de un sentido intelectual) a la que debemos suponer existía en un grado mítico de la cultura. En él la palabra es mucho más que una simple referencia indicativa; no es una etiqueta que se pega al objeto de modo accidental. El hombre situado en el grado mítico de los tiempos primitivos percibía el mundo que le rodeaba como una totalidad. No separaba lo espiritual y lo material; para él, uno está dentro del otro, y, por consiguiente, no puede distinguir tampoco con propiedad entre palabra y cosa, entre lo representado y lo real. Lo característico es, por tanto, esa peculiar falta de diferenciación entre lo ideal y lo real, o entre palabra y cosa, como si se concentraran en un solo plano del ser [1]. En cada palabra se contiene siempre algo de la cosa misma, en un modo que, racionalmente, no se puede aclarar más. En el lenguaje se alcanza pues, de modo sumamente real, una realización del mundo. En la palabra las cosas obtienen por primera vez su configuración y determinación. Este poder de conjuro de la palabra era muy conocido por el hombre antiguo. Ya en la narración yahvista del paraíso la palabra del hombre precede, de modo muy notable, a las cosas. Sólo con el nombre que el primer hombre impone a los animales, éstos existen para él y puede disponer de ellos (Gén 2, 19 s.) [2]. El hombre de la antigüedad no solamente expresa en el mito su conocimiento del mundo; también el mundo se realiza por medio del mito; el mito ha de ser recitado, pues sólo así se garantiza la conservación del orden amenazado por todas partes. De aquí sólo hay un paso a lo que llamamos «magia», pero que para los hombres de la antigüedad era una forma elemental de enseñorearse del mundo. La maldición alcanza al enemigo en virtud de su poder; el rito de la magia venatoria o una representación gráfica, permiten atraer a los animales a la esfera de poder del hombre, quien realiza el conjuro por medio de la palabra, del rito, o del simbolismo gráfico. Estos y otros innumerables ejemplos de la historia de las religiones descansan en un concepto del lenguaje que podríamos llamar dinámico, por cuanto se atribuye un poder a la palabra (o a un signo, o a una acción simbólica) que no se limita al ámbito de lo noético, sino que puede repercutir también en el ámbito de lo espacial y material [3].

Sin embargo el hombre de las culturas primitivas no permaneció en ese grado de concepción del mundo mágico-dinámica, sino que la abandonó, más o menos totalmente, según la imagen esquemática que solemos tener de las grandes fases de la cultura. Pero en el lenguaje y la variedad de funciones que le correspondían dentro de las distintas culturas y religiones no ha caducado. Si quisiéramos explicar las cosas de un modo histórico-evolutivo, y decir que el concepto de las posibilidades dinámicas del lenguaje se ha conservado aún muy ampliamente; más todavía: que puede reaparecer en una época cultural avanzada, apenas haríamos justicia al fenómeno de que tratamos; lo medimos con una idea preconcebida de la historia del espíritu humano, y damos la impresión de que allí donde «todavía» se entiende el lenguaje como poseedor de poder, nos encontramos ante rudimentos o restos más o menos inconscientes que, desde un grado de cultura ya superado, penetran en otro que les resulta

1. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* I (²1956) 56, 21; II (²1953) 47 s.

2. «Solamente debido a que la creación de la palabra misma es una especie de conjuro, en el que lo existente se asoma como tal a la luz del día, el hombre de todos los tiempos tiene el sentimiento oscuro de llegar a la existencia con ella (con la palabra)»: W. F. Otto, *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens* (1956) 80.

3. De modo parecido piensa O. Procksch, ThWBNT IV, 90. Distingue en la palabra un momento dianoético, que contiene un νοῦς y un elemento dinámico, el דבר que está lleno de fuerza. «Se debe tener en cuenta que el vocablo *dabar* tiene en hebreo un sentido más dinámico y concreto que su equivalente occidental 'palabra.' *Dabar* es una cosa concreta, actual, y activamente vital». Th. C. Vriezen, *o. c.*, 90.

extraño. Naturalmente, es cierto que ocurre algo de eso, pero con el mismo derecho podemos preguntarnos si el lenguaje (en tiempos de culturas posteriores) no ha perdido funciones que antiguamente eran parte de su riqueza. Sería funesto que quisiéramos disculpar el lenguaje de los profetas porque se encuentran en ellos, todavía, «restos de un uso mágico» de la palabra. Por lo demás esto no es de ninguna manera una peculiaridad de Israel. Consta que en muchas culturas antiguas y de alto nivel el lenguaje no se limitó simplemente a señalar los objetos; en ocasiones especiales podía, en virtud de una misteriosa capacidad de conjuro, manifestar una nueva realidad, o una forma espiritualizada de lo real; es decir: hacerse creador; posibilidad que el lenguaje no ha perdido aún en el día de hoy. En las culturas del antiguo oriente encontramos esa palabra portadora de poderes, en distintas esferas de la vida; ante todo, naturalmente, en el círculo restringido del culto y en la celebración de los conjuros de bendiciones y maldiciones, así como en las tradiciones específicamente teológicas. Tanto en el antiguo Egipto como en la antigua Babilonia jugaron un papel no pequeño desde la idea de la poderosa palabra de una divinidad, hasta la idea de esa palabra como una potencia físico-cósmica [4]. Pero también fuera de esos círculos, en el ámbito de lo cotidiano, se sabía que ciertas palabras involucraban un poder; así por ejemplo, el nombre que llevaban las personas. El nombre no era una adherencia que se pudiera cambiar a voluntad; contenía algo de la esencia del que lo llevaba, de tal modo que en ocasiones se vio directamente en el nombre algo así como un doble de la persona en cuestión, que por su parte estaba expuesta, de modo especialmente sensible, a toda clase de influencias mágicas perjudiciales. Un nombre funesto podía amenazar la vida del que lo llevaba. Jacob en cierta ocasión arrebató a uno de sus hijos del destino tenebroso que comenzaba ya a descender sobre él, a causa del nombre funesto que le habían impuesto, Ben Oni («hijo del dolor»), dándole un nombre que le auguraba dicha (Gén 35, 18).

4. Se encuentra abundante material comparativo de la historia de las religiones en J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen:* Zeitschr. d. dtsch. morgenl. Gesellsch. (1925) 20 s. S. Mowinckel, *Segen und Flunch in Israels Kult und Psalmdichtung* en *Psalmenstudien* V (1924). Sobre la idea del poderío de la palabra divina, cf. L. Dürr, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testamen und im antiken Orient* (1938). O Grether, *Name und Wort Gottes im AT* (1934) 59 s. Sobre el doble sentido y la significación asociativa de las palabras hebreas, cf. J. L. Seeligmann, *Suppl. VT* I (1953) 157 s.

También hemos de pensar en este momento (aunque se trate solamente de un ejemplo) en un fenómeno lingüístico cuya profundidad se desconoce muy a menudo; nos referimos a las etiologías etimológicas, y a los juegos de palabras. Antiguamente las etiologías etimológicas no eran en Israel un juego literario o retórico; era un medio muy serio de alcanzar importantes conocimientos [5]. Al lector moderno le choca que en esa coordinación mutua de las palabras no se pueda ver ninguna relación lógica fundada en su significación, o que solamente haya una, elegida arbitrariamente, según nuestro modo de ver. Pero, ¿quién dice que a una palabra sólo le sea permitido tener el sentido inteligible que suele llevar adherido? En los «juegos de palabras» la palabra actúa en virtud de otras propiedades mucho más primitivas; en situaciones especiales puede dejar en libertad unos contenidos y establecer unas dependencias espirituales que están situadas en una capa mucho más profunda (casi se podría llamar mágica) de su realidad verbal, y que aparentemente no tienen nada que ver con el significado principal que posee en la vida cotidiana [6]. El proceso es bastante extraño: por un lado se realiza en esas etimologías un cierto «vaciamiento» de sentido de la palabra en cuestión; más parece desempeñar el papel de un

5. M. Warburg, *Zwei Fragen zum Kratylos* en *Neue philol. Untersuchungen* V (1929) 65 s. El número de esas «etimologías» es relativamente grande en el A. T. J. Fichtner enumera alrededor de 60 solamente en los libros históricos (*Die etymologische Aetiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des AT:* VT [1956] 272 s.). No hay que pretender naturalmente que el concepto aquí defendido sea aplicable de modo semejante a todos los documentos; probablemente sólo en un sector, pues Israel también conocía el empleo de las etimologías como juego retórico.

6. Todavía B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II (1925) 353, habla del «desgraciado amor de los semitas por la etimología».

conjunto de sonidos, que el de portadora de sentido; pero ese conjunto de sonidos, reducido a su capacidad primitiva, experimenta al mismo tiempo una poderosa elevación de sentido, en cuanto que ahora, formalmente, está rodeado de nuevas asociaciones y nuevas relaciones de sentido. El juego de palabras de la visión de Amós «kajiz-kez» (frutos maduros-fin) nos agrada también a nosotros, pero solamente porque podemos construir un puente conceptual desde el concepto de «otoño» (frutos maduros) hasta el concepto de «fin» (Am 8, 2). Mas es probable que entendamos este hecho lingüístico entre dos palabras de un modo demasiado moderno, es decir: demasiado conceptual, hablando desde el punto de vista de la fenomenología del lenguaje. También entre el vocablo almendro (ramo vigilante: שקד) y la referencia a Yahvéh que «vigila» (שקד Jer 1, 11 s.) sobre su palabra, nos aparece bastante clara la relación conceptual. Pero la cosa cambia en los juegos de palabra improvisados de Miq 1, 10-15 e Is 10, 29-31, pues aquí los nombres de las poblaciones establecen asociaciones e indicaciones sobre su destino que solamente se refieren al sonido «externo» de las palabras. Tales cosas podían ocurrir en la lengua de Israel con tanta mayor facilidad cuanto que el hebreo, aun cuando emplea el lenguaje en su función noética, busca, mucho menos de lo que en general suponemos, la claridad perfecta y la precisión de sus ideas. Que en una palabra o una frase de los profetas se presenten diversas posibilidades de significación le viene muy bien al que habla, pues así la idea gana en plenitud [7].

7. En este contexto deberían citarse los nombres funestos de Os 1, 4 s.; y los cambios de nombre de Os 2, 25 o de Jer 20, 3. La realidad de los nombres debe corresponder a la realidad de los hechos. Finalmente habría que recordar aquí también el fenómeno de la paronomasia; pues al agrupar las palabras que suenan igual, esa figura del lenguaje parte primariamente del sonido del vocablo. La asonancia lingüística no es nada externo; un poder especial emana del cuerpo lingüístico de la idea. La precisión de la idea paronomástica disminuye en favor de su mayor extensión de significados. G. Boström, *Paronomasi i den äldre hebreiska maschallitteraturen* (1928); I. Gabor, *Der Urrhythmus im Alten Testament:* BZAW 52 (1929).

Lo que hemos dicho del lenguaje como fenómeno acústico o sonoro con una capacidad casi mágica, vale también de modo distinto, cuando se habla del lenguaje griego. En él la musicalidad y el ritmo penetra en la corporalidad de los hombres, aún prescindiendo de que también es portador de sentido. Cf. Th. Georgiades, *Musik und Rhytmus bei den Griechen* (1958) 42 s.

También en él se ha perdido de tal modo la separación entre la palabra y el individuo objetivo, que el lector moderno queda bajo la impresión de que los objetos (con toda su pesantez cósica) han entrado en la palabra.

«La particularidad del griego antiguo reside en que la palabra se realiza como un poder rítmico-musical propio y permanente; y al mismo tiempo, como lenguaje, como producto fonético, y como capacidad de ideas y de afectos. La palabra cumple no solamente un fin fonético, sino que es al mismo tiempo algo más, es por sí misma un material artístico estructurado racionalmente. Es realmente una «lengua» como la nuestra, en cuanto que sirve a la fijación de las relaciones de significados. Pero en virtud de una particularidad apenas comprensible para nosotros, es también inmediatamente percibida, como la música. Es, pues, ritmo; el cual, independientemente de la sonoridad producida lingüísticamente, confiere a la palabra una consistencia que está fundada en otra esfera distinta». «Ahora bien, ¿cómo ha experimentado el griego su propio lenguaje? Debió tener el sentimiento de que era más poderoso que él» (*o. c.*, 43). La palabra griega, «está ahí, como un cuerpo que se puede coger con las manos. Se podría ser lapidado por las palabras de un verso griego, por decirlo de algún modo» (*ibid.*, 45). Esto último se podría decir igualmente de muchos textos de los profetas del Antiguo Testamento.

Así pues Israel supo también que su lengua poseía otras posibilidades, distintas de las que exigía la conversación cotidiana [8]. Conoció también un uso de la lengua cuya pricipal preocupación no era el ser escuchado por un oído capaz de comprender, sino «solamente» esto: que las palabras «solamente» fuesen pronunciadas; que fuesen presentadas como una realidad de poder misterioso. Naturalmente que ésta es una posibilidad entre otras muchas, pero Israel no la abandonó ni siquiera en la época en la que supo aplicar el lenguaje (ya muy elaborado desde un punto de vista retórico) a las conversaciones político-diplomáticas, por ejemplo, o al intercambio internacional de los sabios. No debería extrañarnos que Israel dirija directamente ese saber a

8. G. Gerleman, *Wort und Realität* (1954) 155 s.

«Las palabras producen un resultado mayor que el de una noticia o contenido; son por una parte espíritu, pero por otra tienen la esencia y la ambigüedad de las cosas de la naturaleza». G. Benn, *Probleme der Lyrik* (1951) 24.

Para lo que sigue véase también O. Grether, *Name und Wort Gottes* (1934) 103 s., 126 s., 135 s.

aquel sector en el que supo emplearse, espiritualmente, hasta el máximo; a saber: el teológico-religioso. Israel ha sido consciente de la capacidad creadora de la palabra, tanto en sus más bajas manifestaciones, como en las más altas; tanto en la magia como en sus últimos conocimientos teológicos o proféticos. Pero incomparablemente más alta que todas las palabras de los hombres, con todas sus capacidades misteriosas, estuvo, según todas las convicciones de los teólogos y profetas de Israel, la palabra de Yahvéh. Moisés, en el Deuteronomio, avisa insistentemente a su pueblo para que no tenga a esa palabra por «vacía» (ריק Dt 32, 47), lo que parece favorecer la opinión de que, frente a esa palabra de Dios, la palabra del hombre ha de considerarse como más o menos «vacía». También Isaías II habla en una ocasión de que la palabra de Yahvéh no es «vacía», sino eficaz (Is 55, 11). Ya hablamos en otro lugar [9] del papel que desempeñó la idea de la palabra de Yahvéh en las tradiciones sacerdotales cosmológicas, sobre todo en el relato sacerdotal de la creación. A ese relato corresponde la idea que se expresó así en la poesía cúltica:

> Por su palabra fueron hechos los cielos,
> toda su multitud con el aliento de su boca.
> Porque él habló, y aquello llegó a existir,
> lo mandó, y todo existió (Sal 33, 6. 9).

El himno (Sal 147, 4) dice que Yahvéh «llama a las estrellas por su nombre», y (dependiendo de él) lo repite Isaías II, quien ha incluido como tema de su predicación la creación del mundo por Yahvéh, creación realizada precisamente por medio de la palabra (Is 40, 26; 48, 13; 50, 2). Es especialmente interesante la mención de esa palabra creadora de Dios en el salmo 147, 15-18, poema sapiencial y pedagógico, pues con realismo científico, la palabra de Yahvéh que se promulga, es colocada junto a los fenómenos metereológicos igualmente bajados desde el

9. Cf. tomo I, 192 s.

cielo: nieve, escarcha, hielo y viento [10]. Es de sobra conocido que Israel, en este respecto, participa de modo muy variado en las ideas que se descubren diseminadas aquí y allá en las religiones del antiguo oriente [11]. Pero esa comprobación no debe ofuscarnos hasta el punto de no ver que Israel ha seguido su propio camino en sus ideas sobre el poderío de la palabra de Dios y, precisamente desde ese punto de vista, ha realizado un esfuerzo teológico que debe ser valorado en sí mismo por su incomparable grandiosidad. Es innecesario decir que toda clasificación generalizante de tipo histórico-evolutivo, que piense en un concepto «todavía» primitivo o mágico del lenguaje, nos impide entender rectamente un fenómeno tan especialísimo, a causa de sus relativizaciones histórico-culturales. En todas las religiones hubo arcaismos, y también en Israel; pero debe llamarnos la atención el que Israel, no solamente en una estrechez primitiva y no crítica, sino también en el ejercicio de su reflexión más concentrada, haya llegado a un concepto científico sobre la particularidad del hablar divino, y que los conceptos sobre el poder «mágico» de la locución divina (por ejemplo: en los profetas) se encuentren en conexión y en estrecha vecindad con un mundo espiritual muy progresista, más aún, verdaderamente revolucionario, hablando desde un punto de vista religioso. En una palabra: la causa no ha de buscarse en fenómenos generales de la historia de las religiones, sino en la singularidad del objeto que tratamos aquí.

Las afirmaciones de los profetas sobre la palabra de Yahvéh son independientes, en cierto modo, de los conceptos teológico-sacerdotales. Con ellas entramos, evidentemente, en un círculo independiente de ideas y tradiciones. El concepto de «palabra

10. El poeta está claramente influido en este punto por las «onomásticas» científicas (cf. tomo I, 517). La inclusión del אמרה, que Dios envía a la tierra, corresponde naturalmente en esa serie de fenómenos de la naturaleza a un deseo especial, que debía hacerse valer precisamente en este contexto; pero la mención de la palabra divina dentro de esta enumeración aparece casi como una interpolación.
11. S. L. DÜRR, *o. c.*, 2 s.

de Yahvéh» (דבר יהוה) se encuentra 241 veces en los escritos del Antiguo Testamento; de ellas, 221 citas (92%) designan una palabra de Dios profética. Por tanto no puede caber ninguna duda de que esa unión de vocablos fue empleada en Israel precisamente como un término técnico para designar la revelación oral profética. Es especialmente característica aquella frase de: «la palabra de Yahvéh fue promulgada a...» (ויהי דבר יהוה אל־ o de modo parecido, 123 veces), pues presenta la percepción de la palabra de Dios como un acontecimiento, como un suceso contingente de la historia, que se espera o que asalta de improviso, y que en todo caso crea, a los que han sido soprendidos por ella, una nueva situación histórica [12]. Es significativo que siempre aparece, con enérgica determinación, como «*la* palabra de Yahvéh», y no con la forma indeterminada de «*una* palabra de Yahvéh», lo que dado el gran número de esos «acontecimientos de la palabra» pudiera parecer lo más propio [13]. Pero si se usara esta forma indeterminada, sería mal entendido de raíz todo el proceso, pues por rápida y breve que sea esa palabra, debe ser para el receptor y su situación la palabra de Yahvéh. La palabra que ha sido promulgada en una ocasión determinada, no debe ser clasificada conjuntamente con las otras palabras de Yahvéh, a fin de que resulte luego algo así como el mensaje del profeta en una síntesis; no, para el que la recibe se trata ya de la palabra total de Yahvéh, y no necesita el tácito complemento por parte de otras palabras que pronunciara el profeta en otras ocasiones. En distinta ocasión el profeta dirá lo mismo a otros hombres, de otra manera. En el fondo, por paradójico que parezca, el profeta dice a todos lo mismo; varía solamente lo que corresponde a la diversa capacidad del receptor. Aquí radica la mayor dificultad que encontramos al tratar de exponer el mensaje de un profeta; tarea a la que por otra parte no podemos sustraernos y que sin embargo no podemos solucionar de tal manera que, por decirlo así, podamos sacar sumas parciales de la abundancia de los *logia* proféticos [14].

12. S. Mowinckel ha comentado esa frase como sigue: «la palabra de Yahvéh se hizo realidad activa en NN.», *Die Erkenntnis Gottes bei d. atl. Propheten* (1941) 19; W. Zimmerli habla del «suceso de la palabra», *Ezechiel*, BK, 89. O. Grether, *o. c.*, 76; Th. C. Vriezen, *o. c.*, 91. Como la tora al sacerdote, y el consejo al sabio, así la «palabra» pertenece al profeta (Jer 18, 18).

13. Sobre este hecho notable llamó la atención por primera vez L. Köhler, *o. c.*, 90.

Pero si alguien, a la vista del material realmente abundante y pluriforme, pensara que los profetas le proporcionarían información completa sobre la fenomenología de la palabra de Yahvéh, sufriría un desengaño; tendría que llegar a la conclusión de que a nadie se podía haber dirigido con menos propiedad, ya que el profeta, menos que cualquier otra persona, se comporta de modo neutral ante la palabra que baja sobre él; la palabra le penetra violentamente, él la toma como cosa propia, y la deja que llene todos sus afectos. En ella Yahvéh sale al encuentro del profeta del modo más personal; así pues, ¿cómo podría el profeta hablar de la palabra de un modo neutral? Por consiguiente sería mucho mejor acudir, no a los profetas, sino a sus oyentes, que estaban distanciados del fenómeno de que aquí tratamos (¡caso de que nos fuera posible saber la impresión que produjo en ellos la palabra!).

A propósito de este punto es importante el juicio del sumo sacerdote Amasías sobre el mensaje de Amós. Como es sabido había dado cuenta al rey del comportamiento de Amós en Betel, y como buen funcionario hace que acompañe al relato su actitud personal: «la tierra no puede soportar todas sus palabras» (Am 7, 10). El verbo de esta frase (כול) es empleado en otras ocasiones hablando de la capacidad de una vasija vacía; así pues la fra-

14. Con este hecho, que naturalmente es de la mayor importancia para la exégesis, tropezamos también en los evangelios sinópticos. «Los evangelios narran... la historia de Jesús en *perícopas*, cortas escenas anecdóticas; no es que unidas den como resultado una historia, sino que cada una de por sí contiene en cierto modo la historia y la figura de Jesús en su totalidad. Ninguna necesita una explicación a cargo de los sucesos que preceden; ninguna apunta a hechos posteriores, en los que se desarrolle algo de lo anterior. Siempre permaneceremos fijos dentro del haz luminoso de esta escena, y solamente de esta escena... Ese modo de narrar su historia tiene también su justa correspondencia en la tradición de la palabra. Una vez más cada palabra se mantiene por sí misma, no por una relación llena de sentidos, ni necesitada de un comentario, que alguien le hubiera hecho de antemano». G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (1956) 22. Véanse también más adelante las páginas 165 s.

se parte de la suposición de que la tierra (¡es notable que hable de la tierra, y no de Israel!) tiene una cierta capacidad con límites definidos. Esto no era únicamente el informe de un simple funcionario; más bien era la conclusión de un observador notable que sabía captar muy bien el poder de la palabra de Amós. Por tanto, de modo paradójico, se da en Amasías una cierta proximidad material al mensaje del profeta, en cuanto que veía en él un peligro real para el presente de Israel, y para la vida religiosa y económica que había tenido hasta entonces.

Decíamos antes que no hay que esperar de los profetas, sobre todo de los antiguos, una reflexión sobre la esencia y la peculiaridad de la palabra pronunciada por ellos. La pronuncian con un *pathos* creciente, todavía casi como un ritual, y están plenamente seguros de los resultados que produce la palabra. De gran antigüedad son las palabras que nos han sido transmitidas de Elías, de que no caerá en Israel ni lluvia ni rocío, «si no es en mi palabra» (1 Re 17, 1) Pero, ¿a quién dirigirá esta palabra de salvación? ¿Piensa decírsela a Yahvéh cuando haya llegado el tiempo oportuno para ello; al cielo, o a las nubes? Tampoco esto sería imposible. Pero más probablemente esperaba de Yahvéh la orden para pedir la lluvia. El lector experto en la ciencia de las religiones, puede encontrar aquí referencias a la primitiva autoconciencia del «portador de poderes» y a la eficacia mágica de su palabra. Sin embargo no se ganaría mucho queriendo encontar «todavía» en Elías esos fenómenos. Con el mismo derecho se podría ver el comienzo, en Elías, de una idea de la palabra profética (en todo caso por lo que respecta a la disposición de los textos que poseemos) que permanecería hasta casi la extinción de la profecía. Más aún, es fácil comprobar que la antigua idea va ganando visiblemente en amplitud teológica, hasta alcanzar su mayor realce en Jeremías y en Isaías II.

En la cima de los *logia* de Amós, y por ello con evidente significación programática para todo el conjunto, se halla la afirmación sobre el «rugir» de Yahvéh, con la cual el profeta se arranca de cualquier convencionalismo cúltico o religioso (Am 1, 2). Es notable que no haga saber nada acerca de un posible contenido, de una determinada manifestación articulada de Yahvéh, ni tampoco de algún oído humano al que se dirija. Solamente se habla del fenómeno de una voz, de la que únicamente se dice

que resuena; aunque también de un acontecimiento de insospechados resultados: pues esa voz que se escucha desde Sión va a asolar los pastos de los pastores y hará secarse las cumbres del Carmelo [15]. También Isaías, aproximadamente su contemporáneo, habla en una ocasión extrañamente sobre la palabra de Yahvéh, como si se tratase de algo «cósico» que actúa solamente en virtud de su pesantez material:

> El Señor ha lanzado una palabra contra Jacob,
> y ella ha caído sobre Israel (Is 9, 7).

Aquí se habla de la «palabra» de un modo muy absoluto, como de una cosa totalmente conocida por todos. Pero es aún más notable que no se diga nada acerca de algún tipo de contenido inteligible, que debiera ser conocido por los hombres. Nada se dice de una boca profética que haya pronunciado esa palabra, ni de un oído al que vaya dirigida. Dado que esa palabra se promulgó en el reino del norte, y dado que el suceso yace quizás ya en el pasado, no es del todo seguro que fuera pronunciada por Isaías. En todo caso él la presenta de tal modo que describe objetivamente la caída de esa palabra y su afecto en la historia. Pues es evidente que ese poema (por otra parte tan difícil exegéticamente) habla en sus estrofas de unas descargas siempre renovadas de esa palabra, sin que se agote en su camino a través de la historia:

> A pesar de todo su cólera no se ha calmado,
> y su mano está todavía levantada [16].

Mientras en los profetas del siglo VIII tales afirmaciones son raras, y solamente demuestran que ven realizarse la palabra

15. El *logion* de Am 1, 2 ha de ser tomado en sí mismo; no tiene ninguna conexión con el contexto que le precede, ni con el que le sigue.
La amenaza que Seraya tenía que leer en Babilonia, tampoco necesita ningún oyente. Solamente debe ser leída en alta voz; luego el volumen será arrojado al Eufrates (Jer 51, 59 s.).
16. Is 9, 11.16.20; 10, 4.

de Yahvéh de modo distinto en cada ocasión, los testimonios se hacen frecuentes en Jeremías, y permiten suponer que algo ha cambiado aquí en la concepción básica y fundamental del profeta [17]. Ya en la vocación, en virtud de la cual Jeremías fue enviado «contra pueblos y reyes», todo está establecido sobre la potencialidad de la palabra del profeta. ¿Cómo puede un particular como Jeremías, «arrancar y derribar, construir y plantar» con respecto a los pueblos? (Jer 1, 9 s.). Es evidente que sólo mediante la palabra de Yahvéh que él arroja en la historia; pues esa palabra es distinta a la de sus depravados colegas; es como el fuego, como un martillo que destroza las rocas (Jer 5, 14; 23, 29). Mientras Ezequiel dirigía sus palabras inspiradas contra Pelatías, éste cayó muerto (Ez 11, 13). Precisamente a causa de *ese poder de la palabra, esos hombres eran temidos y odiados.* Nadie les negó el poder y la posibilidad de traer la desgracia. Si se derramaba la «cólera de Yahvéh», de la que Jeremías había sido repleto, esto significaba muerte y catástrofes (Jer 6, 11 s.). Sin embargo, para los profetas, esa palabra no fue solamente temible. En determinados momentos encontramos algo de esto en Jeremías: cómo ha actuado, personalmente, sobre el profeta esa palabra de Yahvéh. Una vez dice que ha llegado a ser para él una delicia y que ha comido de ella como un hambriento. No hay que suponer que porque hable así ha dejado a un lado las palabras de condenación (Jer 15, 16). No se debe tomar demasiado espiritualmente, como si fuese una comparación exagerada, la frase acerca del comer la palabra de Dios; de suyo hay que contar con que algún profeta, aun en lo corporal, se sintió unido a la recepción de la palabra y se sustentó con ella. En Ezequiel vuelve la idea del alimentarse de la palabra de Yahvéh en

17. También hace pensar la repetición de la característica frase: «la palabra de Yahvéh se dirigió a...». Se encuentra empleada por casi todos los profetas antiguos (aunque en realidad con pocos testimonios de cada uno). Frente a eso se produce de repente un amontonamiento en Jeremías (30 veces) y Ezequiel (50 veces) (O. GRETHER, *o. c.*, 76). Esto debe relacionarse con la nueva acentuación del carácter de acontecimiento de la palabra de Yahvéh; es decir: con una «teología de la palabra» que estaba naciendo en esos profetas.

una forma totalmente radical; juntamente con su vocación, había recibido la orden de comerse el volumen que se le presentaba (Ez 2, 8 - 3, 3). Aún hemos de hablar de cómo se realiza el cambio decisivo en la comprensión de sí mismos de esos profetas posteriores, a causa de la entrada del mensaje en su carne y en su vida. (Se puede uno preguntar si esa penetración de la palabra en la existencia corporal de los profetas no se acerca ya a aquella que el evangelista san Juan enuncia acerca de la encarnación del Logos). Ya Amós había hablado del hambre de la palabra de Dios, que de tal manera llegaría a acosar a los hombres, que se agotarían dando vueltas en busca de la palabra, y desfallecerían (Am 8, 11 s.). Parece pues que los profetas vieran, de un modo muy especial, toda la vida de Israel colgando *de la palabra de Yahvéh, y dependiendo de ella hasta en los estratos* esenciales de su vida. Ciertamente se trata de ideas proféticas generalizadas, que luego ha recogido el Deuteronomio cuando Moisés grita: «¡La palabra es vuestra vida!» (Dt 32, 47), y cuando el milagro del maná saca la enseñanza de que el hombre no solamente vive del alimento terreno, sino también «de todo lo que sale de la boca de Yahvéh» (Dt 8, 3). Ese concepto de los hombres y de su total dependencia de la palabra divina, es en su origen profético; pero también parece que se introdujo por primera vez (al menos con esa acuciosidad) en el siglo VII; y ciertamente los profetas mismos fueron los primeros que supieron depender de la palabra de Yahvéh en su propia vida.

Nada se puede sacar de la tradición de Isaías II, sobre la relación personal del profeta con la palabra. Pero se expresa vigorosamente cuando se trata de la eficacia de la palabra en la historia. En su vocación, todo ser humano («toda carne») es rudamente contrastado con la palabra de Yahvéh, por una voz celestial. Aquella, la carne, es perecedera —el profeta piensa seguramente en la autodescripción histórica del hombre en los imperios universales—; el hálito de la cólera de Dios la aniquilará plenamente. Sin embargo, ésta otra, «la palabra de nuestro Dios, permanece para siempre» (Is 40, 8). La afirmación es sumamente concisa, pero queda suficientemente claro que el profeta con «la

palabra de nuestro Dios» quiere designar a ese otro poder que supera al poder humano que se ha ido desplegando a lo largo de la historia. No se refiere pues a la palabra que perdurará porque seguirá resonando en lo íntimo de los corazones, sino a aquella que Yahvéh pronuncia dentro de la historia, y que tendrá eficacia creadora en ese terreno; esa palabra «permanecerá en pie» (יקום). Solamente subsistirá lo realizado por esa palabra; no hay ningún otro apoyo para los desesperanzados desterrados de Babilonia. Con este mensaje se cierra el libro del profeta.

> En verdad que así como la lluvia y la nieve bajan del cielo, y no vuelven; empapan la tierra, la hacen fructífera, la hacen brotar y dan semillas al labrador, y pan a los que comen, así se conducirá mi palabra, la que sale de mi boca. No volverá vacía a mí, pues ha realizado lo que yo quise, y ha llegado hasta donde yo la había enviado (Is 55, 10-11).

Estas frases son las más completas que la profecía expresó sobre la palabra de Yahvéh y sus efectos. Del mismo modo que en el momento de escuchar la llamada, el momento de su vocación, también aquí las ideas se orientan hacia la fundamentación teológica; las dimensiones han sido dilatadas hasta el límite de lo imaginable y hasta la más profunda fundamentación teológica. Si más arriba la palabra había sido colocada frente a «toda carne», aquí desciende desde el cielo, desde la boca de Yahvéh, hasta la tierra para realizar (עשׂה) y llevar a cabo (הצליח) lo que le había sido encomendado, y después volver de nuevo a Yahvéh [18]. El paralelismo de la palabra de Dios con los fenómenos metereológicos, solamente a los lectores modernos sugiere la asociación con algo propio de las leyes de la naturaleza; el antiguo Israel veía en ambos (en la caída de la lluvia,

18. La idea de que la palabra vuelva a Yahvéh, después de haber hecho todo, como en un movimiento circular, es rara, y no se encuentran otros testimonios ¿Ha sido formulada ad hoc a fin de llevar hasta el término la comparación? Se debe aceptar que la imagen de la lluvia que fecunda la tierra (cf. el הוליד del versículo 10) tiene por base una antigua idea mitológica; pero es muy improbable que el profeta la conociera.

y en el descenso de la palabra) un suceso contingente que sólo procede de Yahvéh (Sal 147, 15 s.). De este modo Isaías II coloca la palabra de Yahvéh en el marco más solemne; su obrar en la historia es ciertamente la parte más importante, pero es solamente una parte del movimiento universal. No hay ningún hecho salvífico que no haya sido predicho de antemano (Is 42, 9; 46, 10; 48, 5). Pero el hecho de que Yahvéh haga partícipe a su pueblo de esa palabra que va precediendo a los sucesos históricos, y se la haga conocer, es solamente una concesión a la incredulidad de Israel:

> Puesto que yo sabía que eres terco,
> y una barra de hierro tu cerviz, y tu frente de bronce,
> te he anunciado las cosas con adelanto;
> antes de que vengan, te las he dejado escuchar (Is 48, 4s.).

Si se pregunta ulteriormente qué es lo que realiza en la historia esa palabra de Yahvéh, hay que dirigirse al contenido del mensaje de ese profeta; Isaías II piensa ante todo en el regreso de la comunidad: el segundo éxodo con todas sus maravillas. Ahora bien, es de enorme significación programática que el prólogo y el epílogo de ese libro, que reúne la totalidad de la predicación de ese profeta, trate tan fundamentalmente de la palabra de Yahvéh.

Los documentos aducidos insinúan que en Isaías II, aunque también en Jeremías y en Ezequiel, se está realizando ya una intensa reflexión teológica; una «teología de la palabra» [19] que se esfuerza por hallar una explicación básica del fenómeno de la palabra de Yahvéh, y llegar desde ella a nada menos que una visión de conjunto del fenómeno de la profecía misma. En palabras como las de Is 55, 10 s. muestra esa profecía, en gran parte, el resultado de la reflexión sobre sí misma; pues a través de ese concepto de la palabra de Yahvéh, se colocaba la profecía misma en el centro de todos los acontecimientos entre Dios y el mundo.

19. Sobre la «teología de la palabra» del profeta Ezequiel, cf. W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, BK, 89.

En ese esfuerzo del pensamiento para entender rectamente lo que la palabra de Yahvéh es y realiza, se acerca a Isaías II otra obra totalmente distinta, pero que debe ser casi contemporánea: la obra histórica del deuteronomista. Hemos visto ya que presentaba la historia de Israel como una historia de la palabra eficaz de Yahvéh, en cuanto que hace proceder los estímulos esenciales para todos los acontecimientos de vaticinios concretos, a fin de hacer notar después, expresamente, en cada caso la realización del vaticinio correspondiente («esto sucedió para que se cumpliese la palabra del profeta...») [20]. No se puede dudar aquí que el deuteronomista aplica las ideas proféticas originales a la historia ya transcurrida, con el fin de explicarla como una historia configurada por Yahvéh. Y sin embargo ese autor es el que, dentro del Antiguo Testamento, ha establecido sobre base más amplia la idea de la palabra creadora de historia, en cuanto que ha reconocido a la palabra de Yahvéh, saludable o condenatoria, como la auténticamente impulsora y creadora de la historia de Israel. Esa palabra de Yahvéh no deja de moverse, «corre deprisa» (Sal 147, 15); «se apresura» para llegar a su cumplimiento; sólo hay que saber esperar (Hab 2, 3) [21]; por el hecho de que los pensamientos y los planes de Dios han entrado en la palabra de un profeta, ya ha comenzado su realización en la historia.

En el libro de la Sabiduría de Salomón se encuentra una idea sobre la palabra divina de la mayor fuerza poética, y que enlaza, en ciertos aspectos, con las ideas proféticas expuestas más arriba. Se trata de la noche en la que Yahvéh mató a los primogénitos de los egipcios: «Mientras el silencio profundo abrazaba todas las cosas, y la noche había llegado a la mitad de su carrera, tu omnipotente palabra bajó desde el cielo, desde el trono real, como guerrero valiente en la tierra consagrada a la devastación. Llevando como espada aguda tu inmutable mandato, se detuvo, y llenó todo con la muerte. Estaba en contacto con el cielo mientras andaba sobre la tierra» (Sab 18, 14 s.). Visiblemente se habían abandonado aquí la línea en la que se movían con relación a este objeto las ideas de los profetas, pues ellos no hablaron de la palabra de Yahvéh tan independizada como si fuese una persona independiente. No estaban en condiciones de fijar y describir tan estáticamente una palabra que ellos conocían en perpetuo movimiento. Ya no habla aquí la fe, sino la especulación teórica.

20. Cf. tomo I, 422. Para mostrar el funcionamiento de esa palabra en la historia, el deuteronomista tiene a mano una terminología teológica ya acuñada: la palabra profética «no falla nunca»: Jos 21, 45; 23, 14; 1 Re 8, 56; 2 Re 10, 10; «está fundada» (הקים) 1 Sam 1, 23; 15, 11.13; 2 Sam 7, 25; 1 Re 2, 4; 6, 12; «se cumple» (בא) Jos 23, 15; «llega a su cumplimiento» (מלא) 1 Re 2, 27; 8, 15.24; cf. también Ez 12, 25.28: «Así ha hablado el Señor Yahvéh: ya no se demorarán más todas mis palabras; la palabra que he pronunciado sucederá, así dice el Señor Yahvéh».

21. Por otra parte, no es segura la traducción de יפח por «jadear», «apresurarse».

Pero los profetas no solamente han expresado lo que estaba por venir mediante palabras articuladas; también lo han hecho, en parte, mediante acciones simbólicas, a veces sumamente extrañas. Ajías de Silo dividió su manto (1 Re 11, 29 s.), Isaías tomó una tablilla con nombres escritos en ella (Is 8, 1-4) y se paseó «desnudo», es decir: en hábito de desterrado (Is 20, 1 s.), Jeremías rompió una olla (Jer 19, 1 s.), se puso al cuello un yugo de madera (Jer 27, 2 s.), compró un campo (Jer 32, 6 s.); finalmente se nos han transmitido una serie de «acciones simbólicas» muy especiales, que realizó Ezequiel (Ez 4-5). Ha pasado mucho tiempo, relativamente, hasta que la investigación ha reconocido la significación especial de esos signos proféticos; es decir, hasta que ha llegado a la convicción de que no han de entenderse simplemente como representaciones pedagógicas de la predicación oral. En este o aquel otro caso puede haber acompañado a los profetas la intención de ilustrar imaginativamente, de modo suplementario, lo que habían dicho o iban a decir; pero sin embargo ha quedado ya establecido con seguridad, que ese concepto de las «acciones simbólicas» como ilustraciones pedagógicas no satisface ni con mucho [22]. El signo (de modo parecido a esa palabra cargada de *pathos* que estudiamos más arriba) se comportaba, según el modo de entenderlo los antiguos, de la siguiente manera: no sólo significaba la realidad, sino que la daba

22. El paso decisivo hacia esa nueva manera de entender el signo, lo debe la investigación al artículo de W. ROBINSON, *Prophetic Symbolism*, en *OT Essays* (1924) 1 s. Recientemente G. FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (1953), ID., *Die Gattung der Berichte über Symbolhandlungen der Propheten:* ZAW (1952) 101 s.

forma corpórea; es decir: actuaba creadoramente; y para las antiguas culturas probablemente el signo estuvo capacitado para ello en grado mucho mayor que la palabra. Los hombres de hoy difícilmente podemos alcanzar la comprensión cabal de lo que era el signo, aunque sí tenemos la experiencia de la palabra como un poder real: hay situaciones en las que no es lo mismo que una palabra se exprese o no, aunque todos estén pensando en ella. Palabra solemne y signo solemne están estrechísimamente unidos (sobre todo en la celebración del culto primitivo), y no solamente en el sentido de que el signo sirva a la palabra y la acompañe como un suplemento, sino en el sentido de que puede colocarse ante ella como totalmente independiente (por ejemplo en la forma del rito sagrado). Israel conocía también la eficacia de los signos sagrados; no solamente la de los ritos propios del ámbito restringido del culto, sino también la de muchas prácticas de la esfera de la vida jurídica (simbolismo jurídico, simbolismo del juramento...), de la medicina sagrada, y hasta del lenguaje mímico de la danza [23]. Por consiguiente, las acciones simbólicas no eran, en sí mismas, un privilegio de los profetas. Lo que admiró a sus contemporáneos no fue el que realizasen acciones simbólicas, sino lo que expresaron por medio de esos actos. En los signos Yahvéh mismo actúa en Israel por mediación del profeta. El signo era una prefiguración creativa de lo que había de venir; a ella debía seguir muy de cerca la realización objetiva. Cuando el profeta por medio de los signos inserta en la historia, en pequeño, aquello que ha de venir más tarde, se pone en marcha la realización de eso venidero, y de ese modo el signo profético no es otra cosa que una forma elevada de predicación profética. Solamente hay una diferencia en que en los signos pasa a segundo plano la cuestión de si eran plenamente captados por los contemporáneos. ¿No es verdad que a veces muchos signos o acciones simbólicas más parecen oscurecer que aclarar? En las dos acciones simbólicas de Isaías, ¡la orden de realizar el signo precede en varios años a la interpretación propiamente dicha (Is 8, 1 s.; 20, 1 s.)! Por más que no queramos defender el concepto extremista de que el sentido de la acción simbólica que le había sido ordenada se ocultaba inicialmente aun al mismo profeta (si bien el texto parece sugerirlo en los dos casos mencionados), sí es cierto que la conducta del profeta resultaba durante largo tiempo incomprensible para el pueblo. De este modo el concepto de la función pedagógica ilustrativa del signo queda reducida a la nada, ya que tal función pedagógica requiere que le haya sido dado de antemano un sentido, para el que luego eligiera el profeta una representación gráfica a fin de dar la explicación apetecida.

23. G. Fohrer, *o. c.*, 10 s.

Cualquier tipo de exégesis debe partir de esa noción de acciones simbólicas que nos proporciona la ciencia de las religiones. Es verdad que tropezará con el hecho de que ese concepto de la capacidad histórico-creativa del signo, no se encuentra en todas partes en forma pura. Si se examina la relación de la palabra hablada y el signo, surgen diversas interpretaciones de la función del signo, de tal manera que el exegeta debe en cada caso plantearse la cuestión sobre el significado de una acción simbólica concreta. Al principio la acción simbólica del profeta se orientaba a un suceso futuro (2 Re 13, 14 s.); en los profetas clásicos se dirige también a los contemporáneos, teniendo por tanto algo de ambiguo. Evidentemente subsiste todavía la idea del poder configurador de la historia que posee el signo; pero al mismo tiempo el signo contiene también un anuncio, una predicación. En virtud de su contenido inteligible, acentuado ahora más frecuentemente, se dirige a los que viven ahora, con el fin de prepararlos para lo que ha de venir. De este modo la desnudez de Isaías, después de la interpretación dada por Yahvéh, llega a ser para el pueblo un «signo»; se presenta como la muestra de una deportación que todavía no ha llegado (Is 20, 3). De modo parecido, Ezequiel se transforma en «signo» para su pueblo al no hacer ningún duelo por su mujer; se transforma en el «anuncio» de una catástrofe en la que nadie podrá llorar ritualmente por sus deudos (Ez 24, 15 s.). A causa de su valor representativo estas

acciones simbólicas se acercan mucho más al acontecimiento sobre el que previenen; no vaticinan solamente que algo va a ocurrir (como el manto dividido de Ajías), sino que dan forma precisa al futuro (desnudez de los deportados; ausencia de funerales rituales) y son mucho más comprensibles para el espectador.

Pero la idea del signo ha cambiado mucho más profundamente todavía en la historia del yugo que llevaba Jeremías; pues lo presenta como una advertencia: solamente los pueblos que se sometan a Nabucodonosor escaparán a la deportación (Jer 27, 1 s.). Así pues la forma que adoptará el futuro está todavía indecisa, y por medio de la acción simbólica se traspasa a los oyentes el poder escoger el mal o el bien futuros. Aquí decrece la significación sacramental del signo, de la que habla Robinson [24]. Por lo demás podríamos preguntarnos si este análisis íntimo de la idea del signo no corre más bien a cuenta del narrador, pues en Jeremías se encuentran otras acciones simbólicas al antiguo estilo. Así, de un modo especial: Jer 19, 1-2a. 10-11a. 14-15 y Jer 32, 1 s.

24. W. Robinson, *o. c.*, 16.

7

IDEAS DE ISRAEL ACERCA DEL TIEMPO Y DE LA HISTORIA Y LA ESCATOLOGIA DE LOS PROFETAS

1. Formación y origen del pensamiento hebraico sobre la historia

Al abordar la cuestión referente a la manera de entender los hebreos el tiempo y la historia entramos en un terreno en el que se ventila mucho con respecto a la comprensión correcta de los profetas. Los antiguos exegetas no veían aquí ningún problema, y con toda ingenuidad daban por supuesto que Israel concebía el tiempo del mismo modo que la cultura cristiana occidental. Hoy día comienza a abrirse camino la idea de que Israel experimentó de forma muy distinta eso que llamamos «tiempo» [1]. De todos modos todavía no se ha ganado mucho en ese sentido, pues nos cuesta sobremanera salir de nuestro modo de entender el tiempo (que además ingenuamente tenemos por el único posible), y comprender las peculiaridades de cualquier otro modo de concebirlo, hasta el punto de que pudiéramos

1. C. H. Ratschow, *Anmerkungen zur theologischen Auffasung des Zeitproblems:* ZThK (1954) 360 s.; Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (1954) 109 s.; G. Pidoux, *A propos de la notion biblique du temps:* Revue de théologie et de philosophie (1952) 120 s.; J. Marsh, *The Fulness of Time* (1952) 19 s., 35 s.; W. Eichrodt, *Heilserfahrung und Zeitverständnis im AT:* ThZ (1956) 103 s.

reconstruirlo de forma productiva. La concepción del tiempo, que más o menos ingenuamente perdura en el mundo occidental, es lineal; es decir: el tiempo se asemeja a una larga línea indefinida, en la que se pueden inscribir todos los sucesos, pasados y futuros, con tal que consten como ciertos. Esa línea de tiempo tiene un punto central: nuestro presente. Desde él, y hacia atrás, se extiende el pasado; hacia adelante, el futuro. Ahora bien, esto es de lo poco que nos consta con certeza: que Israel no conoció esa idea de un tiempo absoluto que precede a todo acontecimiento, y que solamente hay que rellenar, como el formulario de una encuesta, con los datos referentes al contenido. La enumeración sincronizada de los reinados paralelos de los reyes de Judá e Israel en la obra histórica del deuteronomista supone ya ciertamente un alto grado de trabajo científico intelectual (como es sabido tenían un cierto paralelismo, quizás un modelo, en las listas sincronizadas de los reyes babilónicos y asirios) [2]. Pero esos cronistas no dieron el paso que nosotros esperaríamos como más lógico e inmediato: no tomaron esas dos series cronológicas fundiéndolas en una sola línea de tiempo. Cada una de las dos series de reyes detenta su tiempo propio. ¿Nos veríamos obligados a decir que, a causa de los límites de las posibilidades de conocimiento de entonces, no llegaron a esa sencilla consecuencia? Es mucho más probable que los antiguos no la pudieran sacar, dada su concepción del tiempo. Y el exegeta se veda a sí mismo una comprensión correcta del fenómeno, si considera esta otra concepción del tiempo como un infantilismo histórico-cultural. Más bien debe hacerse la cuenta de que Israel experimentó el fenómeno del tiempo desde otro punto de vista.

Si Israel no conoció la idea de un tiempo absoluto que se extiende a lo largo de una línea, también hay que hacer constar que era incapaz de abstraer el tiempo sacándole de un hecho concreto. No podía concebir de ninguna manera un tiempo

2. E. P. Weidner, *Die Könige von Assyrien*: MVAEG (1921) 2 s.

sin su hecho concreto; solamente conocía el «tiempo lleno». El hebreo no tiene ninguna palabra que responda a nuestro concepto occidental de «tiempo». Prescindiendo de עוֹלָם que significa el pasado ya lejano o el futuro, el concepto más importante que aquí hace al caso es la palabra עֵת que significa «tiempo», pero con el sentido de «instante» o «período» (parte, división... de tiempo). Hay un tiempo para nacer (Miq 5, 2), un tiempo para meter al rebaño en el aprisco (Gén 29, 7), un tiempo en el que los reyes salen de campaña (2 Sam 11, 1). Con ocasión de algún proyecto extraordinario, se puede también discutir si será el tiempo de acometer empresas, por ejemplo: la construcción de un nuevo templo (Ag 1, 4). El árbol produce frutos a «su» tiempo (Sal 1, 3), y Dios da de comer a sus criaturas «a su tiempo» (Sal 104, 27); es decir: todo acontecimiento tiene su ordenación temporal determinada; no se puede pensar un suceso sin su tiempo, ni un tiempo sin su suceso [3]. En los sucesos determinados por el ritmo de la naturaleza, aparece claramente, sin ulteriores explicaciones. Pero los antiguos tenían la opinión de que esa ordenación de los tiempos valía para todos los quehaceres humanos, hasta para los sentimientos internos, ya que todo tiene «su» tiempo bajo el cielo: nacer, morir, plantar, arrancar, llorar, reír, quejarse, danzar, buscar, perder, desgarrar, juntar, callar, hablar, amar y odiar (Ecles 3, 1 s.). Este conocimiento profundo no es, naturalmente, algo específico del Qohelet; era uno de los conocimientos constitutivos de los hombres de entonces, y había que apelar al auxilio de una gran sabiduría para no malograr ese tiempo fijado a las cosas y a las ocupaciones, y a fin de conocer su misterioso *kairos*. No es pues sorprendente que Israel, partiendo de esas ideas básicas, pueda hablar de «tiempos». Esa forma plural (que nos suena a hipérbole retórica) era entendida de modo muy real por ellos. Si un creyente dice cuando reza: «mis tiempos estén en tus manos»

3. J. Marsh, *o. c.*, 27; W. Eichrodt, *o. c.*, 107. Cf. también W. Robinson, *Inspirations and Revelation in the Old Testament* (1950) 109 s. Para Egipto, cf. S. Morenz, *Aegyptische Religion* (1960) 79 s.

(Sal 31, 16) se debe pensar que no conoce *el* tiempo, sino que para él la vida del hombre se compone de una sucesión de muchos tiempos [4].

Dijimos que nuestra idea del tiempo es lineal, y debíamos haber añadido que en gran medida es también escatológica. En occidente fue escatológica durante mil años, tomando la palabra en su sentido cristiano y estricto. Pero aun después de la secularización de nuestra imagen del mundo y de la historia, la idea del tiempo ha permanecido en algún sentido escatológica, en cuanto que la humanidad o un pueblo se dirigen a alguna realización definitiva, cualquiera que sea. Aun el nihilista se sabe hoy colocado en el flujo del tiempo; éste es precisamente su sufrimiento: no poder dominar ese tiempo que le penetra violentamente. La atrofia de las ideas cristianas, y por otra parte la permanencia de una idea escatológica del tiempo, vaciada de su contenido, hacen tan problemática la existencia para el hombre secularizado. Por consiguiente el exegeta debe descartar por completo esa manera de entender el tiempo. Por lo demás, tampoco es griega; y si se toma en esa forma generalizada, ni siquiera pertenece al mundo antiguo [5].

«La ley del tiempo, a la que obedecen los hechos según Herodoto, no es milenarista, no empuja hacia un futuro, no es comparable a una corriente, no es escatológica (no importa en qué sentido), sino «cíclica», se enrolla en sí misma periódicamente, y desde las espirales finales se vuelve siempre de nuevo hacia el principio. Su sabiduría (la de Heredoto) es... que existe un fluir circular de las cosas humanas... La contemplación de los hechos temporales... indica que en, con, y bajo la vinculación causal humana, comprensible y visible, existe otra invisible, que se oculta tras los gestos, palabras, signos y profecías, y se asoma misteriosamente, hasta que el respectivo fin hace visible su conexión con el comienzo correspondiente... En ese fluir circular se realiza la coincidencia de lo visible y lo invisible... No existe ningún historiador griego que concluya su obra (cosa que solemos hacer nosotros) con una mirada al futuro... Mundo y tiempo históricos, en nuestro sentido, es algo desconocido para los antiguos». K. REINHARDT, *Herodots Perser-geschichten*, en *Geistige Überlieferung*, editado por E. Grassi, Berlin 1940, 141 s. [6].

4. Otros testimonios de ese empleo del plural: Ez 12, 27; Job 24, 1.
5. «La idea de que la marcha del mundo pueda conducir a cualquier tipo de meta o término, parece haber sido originalmente extraña a los egipcios». E. OTTO, *Altägyptische Zeitvorstellung und Zeitbegriffe*, en *Die Welt als Geschichte* (1954) 142.

El oráculo divino que cierra consoladoramente la historia yahvista del diluvio, y en el que se dice que, mientras exista la tierra, no cesarán la siembra y la cosecha, el frío y el calor, verano e invierno, día y noche, es característico en muchos aspectos para conocer la idea que el antiguo Israel tenía acerca del tiempo (Gén 8, 22). Era en primer lugar lo menos escatológica que cabía imaginarse, en cuanto que no espera nada especial del futuro; el futuro (¡ya el mismo concepto no es apropiado!) es el ahora continuado. Aquello de «mientras la tierra exista», es una seguridad llena de convicción equivalente a «para todos los tiempos», y no supone la conciencia de un límite, de tal manera que hubiera de interpretarse la frase en el sentido de un «solamente». En segundo lugar es significativo que la duración sin fin de la tierra solamente se pueda explicar como una sucesión de tiempos, y de tiempos con diversa plenitud, que son colocados uno al lado de otro. En tercer lugar el oráculo enseña que esa sucesión de tiempos es rítmica; no es caprichosa, sino que está sometida a un orden. Esa ordenación la designaríamos como natural, ya que está determinada por el ritmo de vida de la tierra, y por el de los astros.

Pero se describiría insuficientemente el pensamiento de los antiguos acerca del tiempo, y también el de Israel, si se silenciase el significado de las fiestas; pues las fiestas eran no solamente los puntos culminantes de la vida de esos hombres, sino que además, a través de ellas, a través del ritmo de las fiestas y de los tiempos no festivos, su propia vida adquiría su ritmo en el tiempo. Quizá se podría todavía dar un paso más y designar el tiempo festivo cúltico como el único tiempo en el pleno sentido de la palabra, ya que solamente él era un «tiempo lleno» en el más alto sentido de la palabra; en efecto: la fiestas cúlticas no se ce-

6. Cf. a este respecto las importantes consideraciones sobre el pensamiento de los griegos acerca del tiempo, y su diferencia con el bíblico-cristiano en K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953) 11 s.

lebraban en virtud de un acuerdo humano, tanto más que en la antigüedad no existían un año eclesiástico y otro civil yuxtapuestos [7]. Debemos tratar de imaginarnos lo que las fiestas sagradas debían significar para unos hombres que no conocían la idea de un tiempo absoluto y lineal en el que esas fiestas tuvieran que ser incluidas. No el tiempo, sino las fiestas eran algo que había sido dado de antemano, algo dotado de santidad absoluta. Hay días de los que se puede decir que Yahvéh «los ha hecho» (Sal 118, 24). El sábado era un día objetivamente santificado; es decir: segregado por Yahvéh, en el cual la comunidad tomaba parte en el descanso de Yahvéh, siendo consciente de penetrar en ese descanso como en un recinto ónticamente real. La fiesta de los tabernáculos era un tiempo de alegría establecido por Yahvéh. Era un tiempo absolutamente santo, y su venida debía de llenar aun a los más pobres de gran satisfacción. Al lado existían tiempos de tristeza y ayuno, que eran sagrados aunque bajo un signo negativo. No celebrar los días de ayuno era la violación de una orden divina, y no solamente de un acuerdo humano. En ocasiones surgía la incertidumbre; se planteaba en la comunidad la cuestión de si no habrían equivocado una orden divina, y habrían interpretado mal un tiempo, por ejemplo tomando como tiempo de penitencia uno que Yahvéh hubiera reglamentado como tiempo de salvación (Zac 7, 1 s.). Tales cuestiones no eran puntillismo ritualista, sino que concernían al fundamento de la fe de esos hombres, y el exegeta no puede retirarse aquí a su concepción filosófica del tiempo, aunque crea que es mejor.

Sobre la enorme importancia de las fiestas cúlticas se puede consultar lo que W.F. Otto, *Die Gestalt und das Sein* (1955) 255, dice de las fiestas cúlticas de los antiguos griegos. «La fiesta significa siempre el retorno de una hora del mundo, con la que lo más antiguo, lo más digno de respeto, lo más magnífico, está de nuevo aquí; es una vuelta de la edad de oro en la que los antepasados trataban tan cercanamente con los dioses y los espíritus. Este es el sentido de la solemnidad festiva que, cuando se trata realmente de una fiesta, es distinta de cualquier otro entusiasmo o cualquier otra alegría. De ahí que las formas festivas tiendan a la grandiosidad en la legítima acción cúltica: su estilo no puede pertenecer a la esfera de los fines prácticos. El estilo testimonia en favor de una santa plenitud, de un genial éxtasis de las almas, de las que es propio lo extraordinario, lo eternamente original, lo divino. El hombre es arrebatado hacia lo alto; esa hora del mundo, al volver a presentarse, le ha levantado hacia arriba».

7. La introducción del «calendario de primavera», es decir: la colocación del comienzo del año en la primavera (realizada en los últimos reinados, bajo la influencia asiria), no afectaba el turno de las fiestas cúlticas, pero debe mirarse como una señal de que se corrompía el antiguo modo sagrado de considerar el tiempo.

El ritmo de las grandes fiestas de Israel fue determinado primitivamente por la ordenación natural del año palestino. El calendario festivo de Israel es de origen cananeo, y, como tal, tiene la impronta de una religión campesina que ve en el acontecimiento de la siembra y la cosecha un fenómeno directamente sagrado. Pero en Israel, aunque se había transformado en un pueblo campesino, el contenido de esas fiestas se mudó poco después de su instalación en Canaán. En el Mazot, fiesta de la recolección de la cebada, se hizo conmemoración de la salida de Egipto (Ex 23, 15); y en la gran fiesta del otoño y la vendimia, se recordó el tiempo del desierto y de la morada en las tiendas (Lev 23, 42 s.). Israel ha «historizado» estas fiestas que en otro tiempo eran puramente agrícolas. Apenas se puede estimar en su justo valor la importancia de esas modificaciones que son el resultado de una concepción del mundo y del ser totalmente propia [8]. Que Israel no se sintiera conducido primariamente por los acontecimientos periódicos de la naturaleza, sino por sucesos históricos totalmente determinados, era la manifestación de su fe, aunque entonces no era consciente todavía de su modo distinto de ser, ni de su fuerza. Por consiguiente existe plena razón para hablar de una fundamentación histórica de la fe yahvista, si bien hay que excluir el concepto moderno de historia que, como es sabido, implica de un modo muy acen-

8. Cf. a este respecto R. Rendtorff, *Kult, Mythus und Geschichte im alten Israel*, en *Sammlung und Sendung* (1958) 121 s. Para la cuestión de la «historización» de las ideas míticas, cf. A. Weiser, *Glaube und Geschichte im AT* (1931) 22 s. E. Kutsch, RGG[3] II, 911 s.

tuado la idea de la relatividad y caducidad de todo acontecimiento. Mas los hechos históricos que fundamentaban la comunidad de Yahvéh eran absolutos. No tomaban parte en el destino de cualquier otro suceso, que irremisiblemente se hunde en el pasado; estaban presentes a todas las generaciones, pero no solamente en el sentido de una representación espiritual y vital del pasado; la comunidad en fiesta realizaba a Israel en el sentido pleno de la palabra a través del «mimo» y el rito; entraba de hecho y de verdad en la situación histórica, tal y como había sido determinada por la fiesta respectiva [9]. Cuando Israel come la pascua en hábito de viaje, con el bastón en la mano, sandalias en los pies, y con la prisa del que va a partir (Ex 12, 11), es evidente que no sólo se acuerda del éxodo, sino que entra en el hecho salvífico mismo del éxodo, y se hace totalmente presente a ese suceso. Lo mismo se puede decir de la permanencia en las tinieblas, o de la fiesta de la alianza de Siquem, donde Israel celebraba la revelación de los mandamientos y de la conclusión del pacto [10]. Más tarde hablaremos también de cómo empezó a atrofiarse esa

9. Sobre el culto como «mimo» sagrado, cf. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien* II (1922) 19 s.

10. Sobre la fiesta de la renovación del pacto, cf. tomo I, 42. Esta experiencia del culto, tan difícilmente comprensible para nosotros los hombres de hoy, se hace más inteligible si se piensa que el que participaba antiguamente en el culto no se miraba a sí mismo como un individuo. Era plenamente consciente de ser miembro de una colectividad; y en los contenidos religiosos solamente le podía conmover y llenar aquello que sucedía a la comunidad de culto como totalidad (cf. tomo I, 60, 65 s.).

El salmo 114 nos proporciona una visión intuitiva de cómo se consideraba en el culto esa actualización de acontecimientos histórico-salvíficos: el suceso del éxodo, y la elección de Sión, se muestran unidos en el tiempo (v. 1 s.). El paso a través del mar de los juncos (Ex 14 s.) y el paso del Jordán (Jos 3 s.), que según las cuentas del Pentateuco estuvieron separados por 40 años, se nombran al mismo tiempo (v. 3) como si se tratase de un solo suceso, y no de dos. ¡Y todo esto de tal manera es contemporáneo para el salmo (en realidad varios siglos más joven) que puede intervenir, hablando y preguntando, en el dramatismo de esos sucesos salvíficos (v. 5)! Esa simultaneidad no es tan exclusiva, por otra parte, que no pueda exaltarse en el mismo contexto un suceso de la marcha por el desierto: el milagro del agua (Núm 20, 11); suceso que temporalmente está situado detrás del paso del mar de los juncos, y antes de la del Jordán. Tal cosa no se puede explicar en el sentido de una «libertad poética», sino solamente dentro del mundo de ideas del culto.

vehemente experiencia en una fase posterior de la historia de la la fe de Israel.

Esa modificación de las fiestas, en otro tiempo campesinas y agrícolas, que provenía de la fe en Yahvéh profundamente arraigada en la historia, fue solamente una fase, el primer paso, por decirlo así, de Israel en el conocimiento de su propia existencia histórica. No se contentó con tener como base un suceso histórico, sino que partió de ahí para establecer una larga serie de sucesos históricos que, tomados en su conjunto, habían llamado a la existencia al pueblo de Israel. Se hizo que el tiempo de los patriarcas precediera a la salida de Egipto, y se colocaron los sucesos de la inmigración a Canaán al final, y de ese agregado de una serie de hechos salvíficos, se formó una continuidad histórica. La fe de Israel comenzó basándose no solamente en un suceso particular (aunque tuviera la importancia del hecho del éxodo, que se celebraba en la fiesta de pascua), ni tampoco en una pluralidad de sucesos sin conexión íntima entre sí; sino que más bien comenzó descubriendo una serie de hechos sucesivos. Para decirlo con una sola palabra: Israel comenzó a comprender que a su presente, a su momento actual, había precedido un hacerse, un decurso histórico muy complejo. ¿Cómo había llegado a esa concepción histórica? Solamente podemos decir que debió existir una época en la que los hechos históricos particulares se celebraron cúlticamente, independientes unos de otros, y, en parte, en lugares totalmente distintos. En Betel seguía viva una tradición de Jacob; en Siquem se celebraba la fiesta del pacto en el Sinaí; en Guilgal se celebró probablemente una fiesta de la conquista de la tierra, que en algunos aspectos se entrecruzaba con la fiesta de la pascua-éxodo, etc. [11]. Después

11. H.-J. KRAUS, *Gilgal:* VT (1951) 181 s. De los textos no se puede deducir con mucha probabilidad que Israel celebrara una fiesta de la creación del mundo dentro del ciclo anual, como se ha sostenido recientemente desde distintos puntos de vista; ni tampoco que en el culto de la fiesta de los tabernáculos celebrará cada año no solamente acontecimientos histórico-salvíficos, sino también la creación; ni que recordara periódicamente la cosmogonía y la victoria sobre el caos. No favorece esa tesis Gén 1, en cuanto comienzo de una sucesión de tiempos irreversibles.

Israel ordenó conjuntamente esas tradiciones (que, como hemos dicho, en un principio estaban aisladas desde el punto de vista del culto) en una sucesión de acontecimientos en la que por una parte no podía faltar ningún eslabón individual, pero en la que, por otra parte, cada miembro era entendido solamente como parte de un todo; la totalidad como tal era algo más que la suma de las partes. La agrupación de esas tradiciones (compuestas de eslabones tan heteregéneos) en una continuidad histórica se hizo bajo el punto de vista histórico de una finalidad que todo lo domina y lo une, y hacia la cual Dios dirige la historia: introducir a Israel en la tierra prometida (Dt 6, 23; Lev 25, 38) [12]. Ese encadenamiento de los hechos salvíficos particulares (que se habían venido celebrando en el culto), dentro de una sucesión histórica, fue un hecho sin duda revolucionario, y los resultados más antiguos que conocemos de ese acto son aquellos breves resúmenes histórico-salvíficos de los que ya hablamos en otro lugar [13]. De este modo adquirió Israel la concepción de un espacio histórico lineal, mas no por una deducción filosófica o mitológica; fue edificando esa sucesión de tiempos lentamente, mediante la suma de los hechos salvíficos divinos, de que existía memoria acá o allá. O por decirlo más adecuadamente: había aprendido a comprender que Yahvéh había seguido un plan y que había recorrido un largo camino con los antepasados de Israel, hasta que en ese camino Israel llegó a ser Israel. Esa convicción de que Israel no se fundamentaba en un suceso único, sino que le había precedido un largo camino, es decir, una historia, significa un paso transcendental. No hemos de tener presente aquí lo que solemos entender como historia; Israel elaboró la imagen de una historia construida exclusivamente con la sucesión de hechos; hechos que Dios realizó para la salvación de Israel. Así pues la historia sólo existió para Israel en tanto que, y hasta donde, Dios había marchado con él; solamente puede ser designada como tal historia esa sucesión de tiempos, y no cualquier otra. Dios fue el que a través de la variedad de las circunstancias estableció la continuidad y la finalidad en la sucesión temporal de dichos acontecimientos.

12. H. W. Wolff: Ev. Theol. (1960) 229, nota 17 (*Ges. Stud* [1964] 301, nota 17).
13. Sobre los resúmenes históricos de Dt 26, 5 s.; Jos 24, 2 s. véase el tomo I, 167 s.

Esa concepción tan especial de su historia existía ya, fundamentalmente, en el tiempo de los jueces [14]. Israel habrá podido ampliar esa concepción; pudo contemplar e interpretar su historia, partiendo de esa base teológica, bajo muy diversos aspectos, pero la concepción básica, es decir: que solamente se puede hablar de historia allí donde Dios llena los tiempos con sus hechos y con su dirección, permaneció siempre la misma. Israel se mostró especialmente activo en la ampliación de la antigua imagen canónica de la historia. Todavía se corresponde con ella la obra elohista, que alcanza desde el tiempo de los patriarcas hasta el comienzo de la conquista. Pero el relato yahvista y el sacerdotal comienzan con la creación, y terminan con la conquista de la tierra prometida. La obra histórica del deuteronomista comienza con Moisés, pero penetra en el ámbito histórico del tiempo de los reyes y acaba con la catástrofe del 587 [15]. El espacio temporal más dilatado lo abarca la obra histórica del cronista, que alcanza desde el primer hombre, hasta el tiempo de después del exilio. El deseo de abarcar con una ojeada un espacio de tiempo cronológicamente lineal, y de comprenderlo teológicamente, iba creciendo; los intentos eran cada vez mayores; lo que no quiere decir de ninguna manera que por medio de esa ampliación del espacio histórico interpretado, se consiguiera empalmar con nuestro pensamiento moderno sobre la historia; ya que la concepción especial de su historia como una historia de Dios, como un camino recorrido bajo la dirección de Dios, no la abandonó

14. Véase lo que se dice en M. Noth, *Pentateuch*, 46 s., sobre el comienzo y el fin «del estadio productivo de la historia del Pentateuco».
15. Como es sabido, la cuestión del punto de arranque de la obra histórica del deuteronomista es discutida. M. Noth ha propuesto ver el comienzo de la obra en Dt 1, 3 (*Überl. Studien*, 12 s.).

Israel ni en sus mayores ensayos históricos. Ante todo conviene dejar bien claro que con esos intentos no se abrió ningún camino para entender los acontecimientos del mundo como historia. Eso sólo lo alcanzó Israel en el libro de Daniel, en el que la apocalíptica bosquejó por vez primera una imagen escatológico-universal de todos los acontecimientos del mundo [16]. En Gén 1 estaba contenida implícitamente la concepción del comienzo de la historia, pues esa historia de la creación, estructurada temporalmente de modo tan sutil, ve en la creación, como ya hemos comprobado, el amanecer de la historia de Dios.

Esta concepción de la historia, que Israel configuró a través de los siglos y desarrolló teológicamente en distintas direcciones, es una de las mayores obras realizadas por ese pueblo. (Como es sabido entre los pueblos antiguos solamente los griegos elaboraron una historiografía, pero por un camino totalmente distinto). Pero para nosotros sigue en pie la cuestión de cómo se compaginó esa concepción cronológica lineal de la historia, que iba creciendo en Israel, con la actualización de los hechos históricos salvíficos propia de las grandes fiestas, de la que hemos hablado más arriba. ¿No excluye, en principio, aquella imagen cronológica de la historia elaborada por Israel, una actualización de los hechos salvíficos tal y como ocurría en el ámbito del culto? Desde luego se rompió la idea de la simultaneidad, al menos en su sentido más estricto, según la cual el participante en la fiesta podía penetrar *realiter* en el suceso salvífico, (¡en el suceso salvífico, y no en una sucesión continuada!); pues el culto arcaico es por esencia «antihistórico» [17]. ¿Tuvo acaso Israel dos posibilidades de representarse la historia, una cúltica y otra cronológica? De hecho sólo

16. También el género apocalíptico se representó el «eón» como una sucesión temporal de «innumerables semanas para siempre» (Henoch 91, 17). De todos modos se puede uno preguntar si los profetas, en afirmaciones como las de Am 9, 13; Is 60, 19 s.; Zac 14, 7, no quisieron anunciar en realidad algo así como el otro lado del tiempo; en todo caso haciendo referencia a la suspensión del ritmo temporal actual.

17. Del antihistoricismo del culto arcaico habla M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*. Emecé, Buenos Aires ²1968, 141 s.

se puede observar que ambas, al menos durante un tiempo, mantienen sus derechos una al lado de la otra [18]. Se podría dudar de si el participante en una de las fiestas de peregrinación a Betel o Berseba tenía conocimiento de que los círculos eruditos de Jerusalén elaboraban esbozos históricos cada vez más importantes. Pero en Jerusalén tampoco se había dejado de celebrar la pascua al modo tradicional, y eso en un tiempo en el que ya se había aprendido a ver la historia de la salvación desde un punto de vista cronológico.

A pesar de todo, las cosas no se presentaban tan sencillas en el sentido de que esas dos concepciones, que hemos dibujado tan esquemáticamente, se avinieran de modo pacífico la una con la otra. Es cierto que aun cuando los hechos salvíficos hubiesen sido emancipados del ámbito del culto y habilitados para formar un espacio histórico lineal, todavía se hubiese podido sostener largo tiempo la antigua forma de representación cúltica. Pero con la concepción de los hechos salvíficos como una prolongación histórica, como una sucesión de hechos divinos, se había puesto en marcha un proceso espiritual de consecuencias tan graves que a la larga no pudo permanecer incólume la forma cúltica de re-actualización. Ahora, por primera vez, la historia se había hecho irreversible, aún prescindiendo del hecho de que esa nueva concepción de la historia no podía permanecer en su primera concepción. El salir del ámbito sagrado da paso a las posibilidades racionales del conocimiento para configurar un cuadro histórico; se despertó el pensamiento crítico, que aprendió a elegir entre la profusión de tradiciones, a componer, o también a deshacerse de elementos; y que se atrevió a destacar puntos especialmente importantes, desde su propio punto de vista, en la larga cadena de hechos; pensemos por ejemplo en la estructuración del decurso histórico realizada atendiendo a la conclusión de determinados pactos [19]. Es difícil distinguir si ese paso a

18. Así se expresa G. PIDOUX, *o. c.*, 121 s.

19. *Cf. tomo I*, 177 s.

la dimensión histórica fue favorecido desde un principio por cierta fatiga, es decir: por una pérdida de ingenuidad en la «re-actualización» cúltica, o si ella misma dio motivos a esa atrofia de la capacidad cúltica. En todo caso tenemos testimonios que indican una crisis en la realización cúltica de los hechos salvíficos realizados por Yahvéh. En el Deuteronomio el predicador da a entender que la generación a la que él habla es consciente de la diferencia que la separa de aquella con la que se estableció el pacto del Sinaí. Dada esta situación, había que fundamentar de nuevo la validez de la alianza que había sido contemporánea de las generaciones primitivas:

> Yahvéh, nuestro Dios, ha establecido un pacto con nosotros en el Horeb; no ha establecido Yahvéh ese pacto con nuestros padres, sino con nosotros, los que vivimos, con todos nosotros los que hoy estamos aquí (Dt 5 2-3).

En un pasaje más tardío la argumentación del predicador deuteronómico discurre en otra dirección, pero su aspiración es la misma:

> Todos vosotros estáis hoy ante la faz de Yahvéh... para entrar en el pacto con Yahvéh, tu Dios... Pero no es solamente con vosotros con los que yo establezco este pacto y esta imprecación, sino que tanto con aquéllos que ahora están con nosotros ante Yahvéh, como con aquellos que hoy no están aquí presentes (Dt *29, 9-14*).

También en este lugar el esfuerzo del predicador se concentra en desvanecer toda duda sobre el alcance y la actualidad del antiguo pacto del Sinaí para los tiempos presentes. En estas reflexiones se expresa una teología que se revuelve con todas sus fuerzas contra el deslizamiento hacia el pasado de los hechos salvíficos. En este pasaje, Israel permanece todavía en el ámbito del culto. La escena descrita en Neh 8, nos proporciona una visión de cómo los levitas, después de la lectura de la ley a cargo de Esdras, hablan a la multitud reunida para la fiesta, y le explican la situación; pero ya no se trata de la antigua forma de celebrar el culto: ahora se necesita ya un esfuerzo de argumentos y consideraciones racionales a fin de obtener la actualización del

hecho salvífico. De él recibe también su acento el «hoy» continuado, que la parenesis deuteronómica martillea en sus oyentes. Además, habría también que examinar el modo curioso en que la historia deuteronómica realiza el paso desde el tiempo de Josué, es decir: desde el fin de la historia de la salvación canónica, hasta el tiempo de los jueces. Marca una profunda cesura detrás de Josué (Jos 21, 43-45), y muestra después una generación que no sabía nada de Yahvéh «ni de la obra que había realizado en favor de Israel» (Jue 2, 10). Así pues el autor vio ya con asombrosa claridad la problemática que una comprensión histórica de los hechos salvíficos podía plantear a la fe, si era consecuente.

Desde el punto de vista de la historia de las religiones, Israel se separó de su medio ambiente con todas esas cosas. Aún cuando fueran reconocibles ciertos puntos de contacto con los conceptos colindantes de las religiones del antiguo oriente en la celebración cúltica de los hechos salvíficos realizada por Israel, se separó sin embargo plenamente de la comunidad de las religiones por su concepción de una historia de la salvación. Ninguna de las religiones asimiló esa dimensión de la historia como Israel. Si se les pregunta por su concepto del tiempo, se podría hablar todo lo más de un «pre-tiempo», que no es una época puesta al lado de otra, sino un comienzo que sirve de determinante de cualquier otro decurso [20]. Todas las situaciones han recibido su ordenación divina en el «pre-tiempo», y el culto y los ritos tienen la tarea de realizar, siempre de nuevo, esa ordenación originaria; pues del culto proceden los poderes creadores que aseguran la existencia del mundo, siempre expuesta a peligros. Las religiones del antiguo oriente veían ese acontecimiento de orden divino que sustenta al mundo, no históricamente, sino cíclicamente. La imagen del mundo que tenía el antiguo oriente, está más o menos acuñada

20. Acerca del importante concepto —desde el punto de vista de la historia de las religiones— del «pre-tiempo», véase G. v. d. Leeuw, *Die Bedeutung der Mythen*, en *Festschrift für Bertholet* (1950) 287 s. Lo mismo opina M. Eliade con el «arquetipo» mítico y su repetición e imitación en el culto (*o. c.*, 13 s. y pássim).

por un pensamiento mítico circular; es decir: por un esquema de pensamiento que concibe el suceso sagrado precisamente en función del ritmo de la naturaleza. Ese vasto mundo de ideas tenía su origen en la contemplación del mundo de los astros y del ritmo natural de la tierra dependiente de aquel. En el mito el hombre de la antigüedad elaboraba las experiencias primigenias acerca de aquellos poderes que operaban en su ámbito vital, y ¡también esa regularidad ordenada de los astros y de la naturaleza es un poder del que tiene experiencia! Lo que el hombre percibe en esa regularidad y que le parece algo divino, es el fundamento del mundo y el acontecimiento que le sustenta de un modo rítmico [21]. En los mitos teogónicos, así como en los mitos del divino ἱερὸς γάμος, y en los de la muerte de los dioses, está siempre en la base la ordenación cíclica de la naturaleza, a la que los pueblos del antiguo oriente reconocían una dignidad divina y que percibían directamente como un hecho divino. Ese modo sacral de entender el mundo es esencialmente no-histórico; en todo caso no hay lugar en él para lo que Israel veía como constitutivo de su fe, a saber: el carácter de haber sido realizados una sola vez, que tenían los hechos salvíficos divinos dentro de su historia. El santuario babilónico de Uruk, el Erec del Antiguo Testamento (Gén 10, 10) era ya en el tercer milenario un centro de culto ampliamente conocido; pero las exhumaciones de estratos posteriores, del tiempo de los seléucidas, dieron como resultado que, aun entonces, la veneración de los mismos dioses Ea, Shamach, Marduk, Istar, estaba tan en boga como en los tiempos antiguos [22].

El carácter eminentemente cíclico de las ideas sacras de la antigua Babilonia se manifiesta por ejemplo en la celebración anual del mito de la creación del mundo (en la fiesta babilónica de Akitu); o en la determinación anual del destino; o en el mito del descenso al infierno de Istar (en el que se refleja la experiencia del giro completo del año, cualquiera que sea la explicación más detallada del fenómeno) o en el culto de Tammuz. Lo mismo se puede decir en mayor medida de los cultos cananeo-siríacos más cercanos a Israel; de las divinidades atmosféricas, creadoras de la vegetación, Hadad, Ramman y Baal. Con todo esto no se quiere negar, naturalmente, que en ese círculo religioso haya conciencia de una actuación interna de los dioses en el ámbito histórico-político, ni tampoco se quiere negar que se haya percibido la dimensión histórica, bajo el hechizo del pensamiento mítico (Es instructivo a este respecto, H. Gese, *Geschichtliches Denken im alten Orient und im Alten Testament*: ZThK [1958] 127 s.). Pero en virtud del modo con que se percibían en el antiguo oriente las fuerzas ordenadoras divinas, particularmente en la naturaleza y en los astros, era forzoso que pasase por sí mismo a un primer plano el carácter cíclico del pensamiento sobre esa regularidad sagrada. También fueron experimentados los poderes salvíficos de la divinidad en la esfera de la sociedad, es decir: en la fundamentación y conservación del estado; con lo cual el estado se supo apoyado por las realidades míticas de la naturaleza y de su ritmo, como aparece claramente, por ejemplo, en la celebración anual de las bodas sagradas del dios Tammuz. También la fe yahvista ha sentido a Yahvéh como poder ordenador, pero la diferencia estriba en que en la esfera de esas religiones del antiguo oriente, las divinidades desempeñan sus funciones, y reciben veneración, dentro de ese antiguo modo de pensar sobre una regularidad ordenada y, por tanto, personificaban esas ordenaciones cósmicas y políticas; mientras que Yahvéh, para los que creían en él, estaba más allá de esas ordenaciones. Era su creador y mantenedor, pero no se le podía identificar con ellas.

21. Sobre el mito como vivencia de otros poderes, véase G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*. FCE, México 1964, 526-527.
22. J. Bottéro, *La religion babylonienne* (1952) 128.

De este modo nos encontramos ante un hecho sorprendente, aun desde el punto de vista de la historia de las religiones: a aquella imagen del mundo, propia del antiguo oriente, que nace y se propaga en los primitivos cultos de Mesopotamia, a la que se sometieron dócilmente los pueblos de la esfera siria, se opone una concepción totalmente distinta de los hechos salvíficos divinos, a cargo de un pequeño pueblo. Pero esto no da pie para decir que Israel declarara la guerra a aquella otra concepción, o que luchara contra ella con un esfuerzo gigantesco. Más bien lo que podemos ver es que precisamente en sus comienzos descansa con seguridad espontánea y total en sus propias ideas religiosas, afirmándose en ellas. La lucha y las oposiciones habían de venir más tarde.

2. La escatologización del pensamiento histórico realizada por los profetas

Si pasamos ahora a los profetas encontraremos también en ellos, en distintas ocasiones, ese modo de entender la historia; reflexionaron mucho más seriamente que sus contemporáneos sobre el camino histórico que Yahvéh había seguido con Israel, y sobre los compromisos que de ahí derivaban para Israel, cosa que sus contemporáneos parecían no conocer muy bien. Pero además de eso, se observa algo nuevo en los profetas: una preocupación, hasta entonces no conocida, por estar a la escucha de los grandes movimientos históricos y mutaciones del momento presente. La totalidad de su predicación está caracterizada por una movilidad increíble para prepararse a los nuevos fenómenos históricos; por una flexibilidad para reajustar continuamente su predicación, lo que en ocasiones puede llevarles a contradecirse a sí mismos, y que tanto dificulta la interpretación coherente de su predicación. La relación de los mensajes de los profetas con los acontecimientos mundiales es tan estrecha, que debe considerarse en el sentido de causa y efecto: Amós e Isaías están bajo la sombra de la amenaza de Asiria; Jeremías ve venir del norte (de los neobabilonios) la calamidad; el resurgir del persa Ciro invade todo Isaías II; Aqueo y Zacarías se refieren a la conmoción que sacudirá en el año 521 al imperio persa. Esta relación de los profetas con la historia universal es precisamente la clave de su recta comprensión, ya que el nuevo obrar de Dios, percibido por los profetas, fue plenamente equiparado por ellos a las antiguas posiciones históricas canónicas; más aún, en los profetas fue creciendo el conocimiento de que el nuevo obrar histórico sobrepasaba al antiguo y que por ello acabaría más o menos por desplazarle. Esto fue lo que puso en conmoción a los profetas: que Yahvéh quería hacer despuntar una nueva hora para su pueblo. Nada sería más falso que el querer confundir esa mirada hacia el futuro con cualquier otra forma de prognosis histórica que pudiera resultar probable como deducción de una crítica, meramente natural, de la constelación política en que vivían. Lo que distingue la mirada profética sobre el futuro de la de cualquier otro círculo político, es la certidumbre inquebrantable de que en los sucesos venideros Dios obrará del modo más directo e inmediato en Israel; es decir: el hecho de que el suceso futuro aparece plenamente claro, desde un punto de vista teológico. El cálculo de tipo político surge de la experiencia de las analogías inherentes a la historia; los profetas esperan con ansia que se cumplan los acontecimientos históricos que la libertad de la voluntad de Yahvéh había establecido. Enseguida mostraremos que también ellos llegaron a comprender ese nuevo obrar histórico de Yahvéh por medio de una analogía.

Es notable el mucho tiempo que ha pasado hasta que la teología aprendió a ver lo más característico dentro de la abundancia de la predicación profética, y hasta que dejó de contentarse con la afirmación de que los profetas habían sido la conciencia personificada de su pueblo. Si los profetas, más que nadie, fueron los mantenedores característicos de la religión de Yahvéh, el motivo está solamente en su orientación hacia el futuro. Lo nuevo, lo que les separa en cierto sentido de todos los predicadores de la fe yahvista que hubo hasta entonces, es la escatología (no podemos evitar el usar ese concepto tan discutido) [23]. Acerca de este punto apenas hay ya discusiones hoy día, aun cuando los caminos para una definición adecuada de la escatología se diversifiquen. A H. Gressmann corresponde el gran mérito de haber sabido ver la importancia de la escatología en los profetas, y al mismo tiempo de haberla hecho objeto de una investigación científica. Si bien es verdad asimismo que él fue quien introdujo a la investigación por un mal camino, en el que creía que debía entenderse la escatología como un gran complejo de ideas coherentes, como un fondo de diversos elementos cósmico-mitológicos de expectación del futuro, en el que se hubieran ins-

23. Hablamos aquí de la profecía a partir de Amós y Oseas. Es discutible si la de Elías o Eliseo ha de designarse como escatológica. La de Natán (2 Sam 7), o la de Gad (2 Sam 24, 11 s.), es seguro que no lo fueron.

pirado los profetas. Durante largo tiempo la investigación no ha sabido desprenderse de esta opinión equivocada. Por de pronto habría que escudriñar el origen de ese complejo de ideas; ¿debía su existencia a la corriente de ideas míticas extra-israelitícas sobre catástrofes cósmicas (H. Gressmann); o estaba ya en germen en la antigua «esperiencia del Sinaí» de Israel (E. Sellin); o se había desarrollado a partir de una celebración cúltica de Israel no conocida hasta ahora: la fiesta de la entronización de Yahvéh (Mowinckel)? [24]. Pero frente a un uso cada vez más generalizado, y por tanto más diluido, de la palabra escatología, se levantan voces previsoras exigiendo, con razón, que se precise ese concepto, y que se aplique solamente a un fenómeno determinado y muy señalado.

Todavía hoy estamos muy lejos de un acuerdo sobre lo que debe designarse como escatológico. No pocos investigadores, por motivos de pureza conceptual, se enfrentan a ese concepto con grandes reservas, pues más que aclarar, sirve para oscurecer. Todo lo más estarían dispuestos a reconocer su valor allí donde, expressis verbis, se hable de un fin del mundo, de una terminación de la historia; es decir, de acontecimientos que están más allá de lo histórico [25]. Esto significaría que solamente se podría aplicar el concepto a los textos proféticos más tardíos; propiamente, a los apocalípticos, y esto no con toda precisión, pues aún después del fin de la historia cuentan con una continuación del tiempo y de la historia. Ahora bien esto significaría que el

24. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien* II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie (1922); antes que él, H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905); E. SELLIN, *Der alttestamentliche Prophetismus* (1912) 102.

25. De este modo G. HÖLSCHER, *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie* (1925), ha querido reducir exclusivamente ese concepto a la idea de un «fin del mundo». Pero también S. MOWINCKEL se ha manifestado recientemente en el sentido de que sólo se encuentran ideas escatológicas genuinas en la profecía más tardía. En Isaías II falta todavía la idea de un fin definitivo (*He that Cometh*, 149). G. FOHRER prefiere entender como no-escatológicos los vaticinios de hechos que suceden «en el tiempo» (*Ezechiel*, XXIX, 216). ¿Pero no se ha tomado como medida en todas esas definiciones un concepto del tiempo que era totalmente extraño a los profetas?

concepto, en lo que se refiere al Antiguo Testamento, debería quedar fuera de juego, encontrando por primera vez un sitio en las ideas cristianas. Tomando así las cosas, habría sido introducido más o menos desde fuera en el Antiguo Testamento, no encontrando en él una correspondencia precisa y exacta. Esto explicaría también la desazón que crea en el exegeta cuando se trata de emplearlo en la explicación de los vaticinios proféticos. Ahora bien, hay una cosa que debe quedar bien clara: el precio a pagar por ese escepticismo es el de que quede sin explicación y sin conocerse a fondo el fenómeno más notable del mensaje de los profetas y que, por tanto, la investigación regrese casi al punto del que partió Gressmann. Pero, ¿no será que quizás hay que determinar ese concepto partiendo de los vaticinios de los profetas?

Lo característico del mensaje profético es su actualidad, su espera de algo próximo. En ese estado de cosas es donde debe acreditarse el empleo del concepto de escatología. Y precisamente aquí se agarra también la crítica para atacar la licitud del concepto; pues argumenta con el hecho de la expectación continuada y niega que los vaticinios de los profetas contengan la idea de un fin absoluto del tiempo o de la historia. Pero de ese modo se miden las afirmaciones de los profetas con un concepto de tiempo que ellos no conocían en absoluto. Si, como indicamos más arriba, no debemos suponer que los profetas tengan nuestro concepto del tiempo (la idea de una larga sección de tiempo, en cuyo fin —probablemente muy lejano— tendrá lugar una manifestación de Dios), entonces existe la posibilidad de reconocer el carácter definitivo al suceso que ellos anuncian, aun cuando nosotros, a causa de nuestros presupuestos mentales, designemos siempre a ese suceso como «intra-histórico» [26]. Bien es verdad

26. Sobre el concepto de lo definitivo (*Endgültig*) cf. W. VOLLBORN, *Innerzeitliche oder endzeitliche Gerichtserwartung?* (1938) 1 s. En el mismo sentido habla J. H. GRÖNBAECK, *Zur Frage der Eschatologie*: Svensk exegetisk Arsbok (1959) 5 s., del característico «aspecto de terminación» (*Abschlussaspekt*), de los vaticinios proféticos.

que con la idea de algo definitivo, tomada en sí misma, no se habría circunscrito aún lo específico de la predicación profética; hay que referirse a lo que se ha llamado la «concepción dualística de la historia», la idea de «las dos edades», que incluye una ruptura, antes de la cual se encuentra la demolición o destrucción llevada a cabo por Yahvéh, y detrás de la cual está lo «nuevo» realizado por Yahvéh [27]. Por todo ello nos parece que los textos no postulan la distinción entre un obrar de Yahvéh dentro de la historia, y otro al final de la misma, y que por tanto tampoco es necesario emplear el concepto de escatológico refiriéndolo solamente al obrar de Yahvéh al final de la historia. Lo decisivo, a nuestro modo de entender, es la comprobación de una ruptura tan profunda, que «lo nuevo» que está al otro lado, ya no se puede entender como una continuación de lo que hubo hasta entonces. Se trata de algo así como un «punto cero» hacia el que es proyectado Israel con toda su herencia religiosa [28]; un vacío que crean los profetas por medio de su predicación del juicio y su destrucción de todas las falsas seguridades, y en el que sitúan después su palabra sobre «lo nuevo». Por lo que respecta a eso «nuevo», es un hecho importante que otra vez se haya introducido a la historia en la definición de lo escatológico; y que se haya definido lo vaticinado por los profetas como «una renovación del drama histórico» [29].

Sólo queda ya por dar un pequeño paso para llegar a una comprensión del mensaje escatológico de los profetas más ajustada a la realidad. Dicho en pocas palabras: hay que devolver a las ideas histórico-salvíficas de Israel su sitio y su derecho dentro del horizonte escatológico [30]. El mensaje escatológico de los profetas no puede entenderse a partir de un complejo de ideas míticas o específicamente cúlticas, ni tampoco partiendo de la experiencia de un desengaño, sino solamente partiendo de la singularidad del pensamiento histórico de los israelitas, en el que los profetas participaron al máximo, más aún, que ampliaron con una nueva dimensión, gracias a su anuncio de una actuación histórica de Yahvéh totalmente nueva [31]. Los profetas también están bajo la influencia de determinadas «tradiciones de elección», es decir, de una imagen histórica en la que Israel aparece como llamado por Yahvéh, y así legitimado en su base. Se podría entender la predicación de algunos profetas como una conversación ininterrumpida con las «tradiciones de elección» recibidas. Por otra parte esas tradiciones de elección no son las mismas en todos los profetas. Mientras que Oseas se basa en la tradición del éxodo, Isaías solamente conoce las disposiciones salvíficas de las tradiciones de David y de Sión. En Jeremías y Ezequiel

27. S. Mowinckel, *He that Comet* (1956) 125; J. Lindblom, *Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?*: Studia theologica (1952) 79.
28. H. W. Wolff, *Dodekapropheton*, BK, 78.
29. Th. C. Vriezen, *Prophecy and Eschatology*, Suppl. VT I (1953) 218, 229.
30. Para lo que sigue cf. E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten* (1956).
No debe sorprender que en la exposición de «lo nuevo» realizada por los profetas confluyan ideas que no eran frecuentes todavía en las épocas antiguas, pues se habían incorporado después a la fe yahvista desde otros círculos religiosos. En cualquier caso este suceso no tiene ninguna importancia en la determinación del fenómeno de la escatología. Cf. A. Jepsen, *Eschatologie*, RGG³, col. 661.
31. La explicación psicológica del fenómeno de la escatalogía adquiere especial importancia en la primera obra de S. Mowinckel. «El origen de la escatología debe explicarse psicológicamente, o de lo contrario no se habrá explicado nada... La escatología ha de concebirse como una huida al futuro bajo la presión desilusionante de una experiencia nueva, rigurosa y todavía desacostumbrada, del mundo circundante, cuando las antiguas experiencias ya no pueden ser vividas con plena autenticidad; como un desviarse a causa de esa presión, en dirección a la menor resistencia» (*Psalmenstudien* II, 324). También M. Buber habla de la esperanza histórica que se ha «escatologizado» a causa de una «desilusión» (*Geschichtsenttauschung*) creciente (*Königtum Gottes* [²1936] X, citado por S. Mowinckel, *He that Comet*, 152). El mismo S. Mowinckel acentuó más fuertemente, en su segunda obra, el pensamiento histórico específicamente veterotestamentario. «We are justified in saying that Israels unique conception of God as the God of history is the root of eschatology» (*o. c.*, 153). No se trata de que el concepto de la experiencia de un desengaño haya de quedar a un lado en esta investigación. En el origen de la escatología ha colaborado también el desengaño; solamente se trata de que ha de ser determinado, con mayor precisión teológica, el objeto que provocó ese desengaño; y además habría que asignar su lugar correspondiente, dentro de la totalidad del fenómeno, a esa experiencia de desengaño. Si atendemos a las afirmaciones de los profetas, es inadmisible destacar la «experiencia de desengaño» como el único factor verdaderamente causante.

de nuevo pasa a primer plano la tradición del éxodo, y más plenamente en Isaías II. Hay algo muy digno de atención: por un lado vemos cómo los profetas hacen suyas, en la predicación, esas tradiciones de elección con gran intensidad y apasionamiento; pero por otro lado su relación con ellas está interrumpida, pues ven que la existencia llevada por Israel hasta entonces está marcada por el juicio que ha de venir; la garantía de esas tradiciones de elección se ha perdido a causa del pecado de Israel. Lo único en que Israel puede apoyarse es un nuevo obrar salvífico de Yahvéh, que los profetas ven ya bosquejarse, y al que se refieren con apasionamiento. Lo que distingue al mensaje de los profetas de toda la teología de Israel, fundamentada histórico-salvíficamente, que había habido hasta entonces, es que los profetas esperan todo lo decisivo para la existencia de Israel, vida y muerte, de un suceso divino que que está por venir. Pero eso «nuevo», cuya venida anuncian, no está realizado en su configuración específica por el azar; más bien será realizado en mayor o menor analogía con el anterior obrar salvífico de Dios. De este modo, Oseas profetiza acerca de una nueva conquista de la tierra; Isaías de un nuevo David y una nueva Sión; Jeremías de un nuevo pacto; Isaías II de un nuevo éxodo. Sobre la profundidad de la fisura entre lo que había habido hasta entonces y lo nuevo, los profetas no piensan lo mismo; existen considerables diferencias, aun teológicas. En Isaías tienen tanta validez todavía las antiguas disposiciones salvíficas, que Yahvéh puede apoyarse en ellas para su futura actuación. Esto se puede decir tanto de la nueva Sión (Is 1, 26), como del nuevo David (Is 11, 1). Por el contrario en Jeremías o Isaías II la fisura es tan profunda, que Yahvéh tiene que repetir las antiguas disposiciones; se establecerá de nuevo el pacto (Jer 31, 31 s.), y el éxodo se realizará una vez más. Isaías no se había expresado así; no había dicho que Yahvéh eligiera de nuevo a Sión, o que el pacto de David hubiera de ser establecido de nuevo. Por el contrario Isaías II, desde su punto de vista, pudo exigir el no pensar ya más en la historia de la salvación que había tenido lugar hasta entonces (Is 43, 16 s.). Tampoco hubiera podido decir eso Isaías. Con todo, tales diferencias son

solamente relativas, pues Isaías no tuvo ninguna duda de que la salvación estaba en un nuevo hecho salvífico [32].

Según este modo de ver las cosas, habría que hablar de un mensaje escatológico dondequiera que el principio de salvación, desarrolado hasta entonces en la historia, sea negado por los profetas. Por consiguiente, también habría que restringir después el concepto a sólo eso. No se debería utilizar allí donde Israel ha hablado de su futuro en el ámbito de su propia fe, o ha hablado, por ejemplo, del futuro de algunas de sus instituciones sagradas. Por el contrario, sólo se puede hablar de una predicación profética escatológica cuando Israel es empujado por sus profetas fuera del ámbito salvífico de los hechos acaecidos hasta entonces, y cuando se cambia su fundamento salvífico con otro hecho divino que está por venir. Esta concepción de lo escatológico se diferencia del antiguo modo de entenderlo en que no presupone un «complejo de ideas» de esperanzas escatológicas determinadas, del que se hubiera alimentado la predicación de los profetas; por tanto, tampoco existe un «esquema» escatológico que les fuera dado de antemano. El fenómeno de lo escatológico se simplifica; se reduce al hecho, ciertamente el más revolucionario, de que los profetas ven venir sobre Israel un nuevo obrar de Yahvéh que resta actualidad a las antiguas disposiciones histórico-salvíficas, pues desde ahora, la vida o muerte de Israel se decide en su provenir. La causa de ese cambio de sentido de la atención, hay que buscarla primariamente en la misma historia, que de un modo hasta entonces no conocido por Israel, comenzó a ponerse en movimiento; en segundo lugar hay que buscarla también en el conocimiento de que ese Israel del tiempo de los reyes se había separado ya hacía tiempo de la antigua relación con

32. Lo que importa aquí, en primer lugar, es tomar el fenómeno en sí. Si fue desarrollado siempre en toda su amplitud por cada uno de los profetas en sus mensajes; o si en sus últimas consecuencias aparece solamente en la elaboración suplementaria y posterior de los que transmitieron el mensaje, es cuestión de importancia secundaria. Por eso nos parece, por ejemplo, que la cuestión de si Jer 31, 31 s. es jeremiano, o posjeremiano, no es decisiva en relación al hecho total.

Yahvéh. En cuán pequeña medida se hayan servido los profetas de un sistema de ideas que les fuera dado de antemano (cuyo origen también habría que indagar), se muestra claramente por el hecho de que aguardan los nuevos acontecimientos salvíficos bajo la forma de los antiguos; es decir, que en el desenvolvimiento de lo nuevo, han recurrido a las antiguas disposiciones salvíficas de Yahvéh. Así podemos ver cuán fuerte era la vinculación de los profetas con la historia de la salvación; en realidad, es decisiva en la configuración de los lejanos *eschata*. A los contemporáneos de los profetas les debió parecer esa invitación (a penetrar en un futuro obrar de Dios, y a salvarse en él) como una exigencia religiosa extrema. Les debió parecer como si fueran desterrados a una región que era, para su conocimiento y experiencia religiosa, un ἄπειρον. Les debió faltar la posibilidad de imaginarse una dimensión que iba más allá del ámbito salvífico de los hechos históricos y canónicos de Yahvéh; esa dimensión tenía que ser para ellos sumamente extraña (véanse también más adelante las páginas 230 s., 336-337).

3. El día de Yahvéh

La expectación del día de Yahvéh necesita todavía de un estudio especial; en esa expectación se ha visto a menudo el núcleo de la escatología profética [33]. ¿No se encuentra ahí un complejo (en cierta medida más estable) de esperanzas escatológicas, que se anudan alrededor de ese día? En realidad, la expectación del día de Yahvéh es un caso especial, ya que siempre que aparece en la profecía, culminan las afirmaciones en una venida totalmente personal del mismo Yahvéh. La pregunta sobre el origen

33. H. Gressmann, *Ursprünge der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905) 141 s., ha sido el primero que ha visto en la idea del día de Yahvéh un tipo de problema especial. Gran influjo ha tenido la identificación que hizo S. Mowinckel del día de Yahvéh con la fiesta de la entronización de Yahvéh (*Psalmenstudien* II, 1922); cf. también recientemente: S. Mowinckel: *Yahves dag*: Norsk Teologisk Tidsskrift (1958) 1-56; y L. Cerny, *The Day of Yahweh and some Relevant Problems* (1948).

de esa idea se ha planteado a menudo, y con razón; pues si la pudiéramos responder, estaríamos mucho más cerca de la comprensión de las cosas.

Los textos que hablan expressis verbis del día de Yahvéh no son muy numerosos [34]. De los 16 testimonios, el texto de Am 5, 18-20, al que siempre se ha atribuido una posición clave, ofrece muy poco para una mayor aclaración; hasta el voluminoso poema en versos paralelos de Is 2, 9 s. más bien habla de las consecuencias generales y los efectos que tendrá la venida de Yahvéh, que no del fenómeno mismo y sus circunstancias concretas. En cualquier caso, se habla de una huida de los hombres, que dejarán a un lado las imágenes de los dioses, carentes ya de valor. Desde un punto de vista metodológico debemos anticipar que en la iluminación de este problema exegético, no debemos limitarnos a la búsqueda de documentos y de su significado en el contexto que los rodea. La historia de las formas y de las tradiciones nos han enseñado que conceptos de tal importancia raramente se presentan solos; por regla general, está subordinado a ellos todo un ciclo de ideas, con un tópico muy determinado que se repite, y cuya existencia hay que tener cuidadosamente en cuenta. Desde este punto de vista, se debe tomar una base exegética más amplia que lo que permite una «investigación de los conceptos»; la unidad total en la que ha surgido el concepto, debe ser incluida con el círculo de ideas que la constituyen.

Comenzamos con el poema contra Babilonia, Is 13, que en general se considera como un vaticinio anónimo del siglo VI. Al principio, hay un llamamiento a los guerreros para unirse al mandato de Yahvéh; también deben alzarse las enseñas. El mismo Yahvéh llama a sus «bravos», sus héroes, y éstos vienen en tal cantidad, que se alza un tumulto de pueblos. Después, el mismo Yahvéh pasa revista a sus ejércitos:

> ¡Dad alaridos, porque está cerca el día de Yahvéh!,
> se acerca como el ímpetu del poderoso.
> Por eso caen todos los brazos... todos los corazones humanos
> pierden el ánimo...
> Los unos miran anonadados a los otros... (Is 13, 6-8).

Yahvéh viene personalmente a la lucha, las estrellas se oscurecerán, la tierra tiembla, la muerte será terrible. El poema termina con una referencia al universo plenamente despoblado. Su círculo de ideas se cierra en sí mismo; habla de un suceso bélico que comienza con la leva de los guerreros y termina con la descripción de la tierra despoblada y desierta. El acontecimiento bélico se extiende de un modo gigantesco; no sólo acuden guerreros particulares al llamamiento, sino todos los pueblos juntos. No obstante la mirada recoge un suceso bélico real.

De modo muy parecido a Is 13, ha sido constituido el poema contra Edom (que tampoco es de Isaías) y hemos de mencionarlo aquí, aunque no contiene la expresión «día de Yahvéh», pero sí habla en su lugar del «día de la vengan-

34. Is 2, 12; 13, 6. 9; 22, 5; 34, 8; Jer 46, 10; Ez 7, 19; 13, 5; 30, 3; Jl 1, 15; 2, 1. 11; 3, 4; 4, 14; Am 5, 18-20; Abd 15; Sof 1, 7. 8. 14-18; Zac 14, 1.

za de Yahvéh» (v. 8). Comienza con la comunicación de la gran cólera de Yahvéh contra Edom; sigue con una descripción del aniquilamiento de Edom por la espada de Yahvéh, y finaliza, como Is 13, con la imagen de la tierra desolada, y solamente habitada por animales. También aquí la idea de la lucha de Yahvéh está en un primer plano. Es característica a este respecto la afirmación de que Yahvéh ha consagrado a sus enemigos al anatema (החרים v. 2). También aquí entran en conexión con la lucha cambios terribles en el cielo: «el cielo se enrollará como un volumen, y todo su ejército se marchitará» (v. 4). Más tarde hablaremos de la comparación de esa lucha con una fiesta de la matanza (v. 6).

También el vaticinio de Ezequiel contra Egipto, Ez 30, 1 s. es un extenso poema cerrado en sí mismo. Comienza con una llamada de dolor sobre el día de Yahvéh: «cerca está el día de Yahvéh». Es un día de nublado; la espada vendrá sobre Egipto; los egipcios caerán juntamente con sus aliados, y después la tierra y sus ciudades quedarán desiertas. Aunque un poco acortado, Ez 30, 1-9, marcha paralelo a los vaticinios de Is 13 y 34, de tal modo que cabe preguntarse si los tres textos no dependerán de un esquema profético anterior.

Lo mismo se puede decir del gran poema de Ez 7. El hecho de que tampoco se pronuncie aquí la expresión propiamente dicha: «día de Yahvéh», no tiene importancia si se atiende a las repetidas llamadas: «cerca está el día» (v. 7), «¡ved el día!» (v. 10), «se ha presentado el día» (v. 12). Casi en cada frase aparece claro que se trate del día de Yahvéh. También aquí solamente nos interesan las ideas básicas transcendentales: el fin se acerca, y se acerca para toda la tierra, aunque de manera muy especial para Israel. A diferencia de los ejemplos antes mencionados, la llamada con que se abre el poema, se desarrolla de un modo desacostumbrado. Solamente en el v. 14 se hace la descripción de la batalla. El enemigo debería alinearse para la defensa, «pero nadie va al combate» (v. 14); la espada y el hambre se desencadenan. «Todos los brazos dormirán» (v. 17); los bienes de la ciudad caerán en manos extrañas, y la ciudad será profanada. Con estas frases se alcanza más o menos el fin que en los otros poemas se describía como una despoblación. A ese grupo pertenece también Jer 46, 3-12 con su descripción de «aquel día», «el día de la venganza» contra Egipto.

En Joel se encuentran importantes testimonios que confirman la imagen que hemos ido adquiriendo. El texto de Jl 1, 15 tiene gran importancia para comprender todo el capítulo [35]. «Cerca está el día de Yahvéh». Todos los indicios apuntan a que Yahvéh mismo es el que se pone en marcha para una expedición militar colosal (cf. Zac 14, 1. 3). Hoy se suele aceptar generalmente que Jl 2, 1-11 habla de una plaga de langosta. Pero por eso mismo son interesantes las afirmaciones que hace el profeta acerca de ese suceso, y ante todo la manera de describirlo. Está claro que Joel, en el modo como trata de ilustrar el trance, depende de ideas más o menos convencionales, ya tradicionales; es decir, de ideas que aplica después a la calamidad actual. Equipara la langosta a los ejércitos que se acercan para la lucha del día de Yahvéh, y con ello quedan a disposición todos los tópicos acerca del acontecimiento bélico del día de Yahvéh.

¡Haced resonar el cuerno en Sión!, ¡dad la alarma en la santa montaña!
Que todos los habitantes del país tiemblen, pues viene el día de Yahvéh.

35. H. W. Wolff, *Joel*, BK, XIV, 5, 25 s.

Está cerca en verdad; día de oscuridad y de tinieblas,
día de cerrazón y de lobreguez (Jl 2, 1-2).

Se acerca un ejército tan poderoso que jamás se ha visto nada parecido. «Ante él temen los pueblos, todos los rostros palidecen» (v. 6). Ante él tiembla la tierra; se atemoriza el cielo. El sol y la luna se ensombrecen, y las estrellas pierden su claridad (v. 10). «El día de Yahvéh es grande y terrible, y ¿quién podrá afrontarlo?» (v. 11). Desde aquí el poema se transforma en una exhortación a la penitencia, y en la exigencia de unirse a un ayuno en honor de Dios; ya que Jl 2, 1-11, es solamente una parte de una gran composición litúrgica. Por eso es más extraño lo poco que pudo influir la plaga de langosta (ocasión del presente poema) en la descripción habitual de la serie de acontecimientos. En efecto: la serie, temblor de tierra, eclipse, voz de Yahvé, no tenía mucho de común con una plaga de langosta.

El vaticinio de Sofonías sobre el día de Yahvéh es uno de los materiales más importantes que tenemos a nuestra disposición acerca de ese círculo de ideas del día de Yahvéh (Sof 1, 7-18). Desde un punto de vista formal, el texto es tan complicado porque mezcla constantemente la descripción objetiva de los acontecimientos, y los oráculos divinos en estilo de primera persona. Sin embargo sería erróneo fraccionar el texto en una multitud de pequeñas unidades. Es, sin duda, una sola unidad. Tenemos una descripción del día de Yahvéh, en la que, según las circunstancias, han sido incrustados *logia* particulares. A nosotros sólo nos importa el primer elemento (v. 7, 10-11, 13-18). La descripción parece comenzar con el anuncio de la proximidad del día de Yahvéh. Ese día se describe como una matanza que Yahvéh organiza para sus invitados. Hemos tropezado más arriba con esa metáfora, en Is 34, 6. Se trata, evidentemente, de una idea que pertenece igualmente a los tópicos del día de Yahvéh [36]. Está explicada clarísimamente en Jer 46, 10: del mismo modo que en las grandes fiestas sacrificales la sangre de los animales fluye a torrentes, así de sangrienta será la lucha de Yahvéh contra sus enemigos. Lo que sigue muestra también que se trata de un hecho bélico: en todas partes de la ciudad de Jerusalén se oirán estrépitos y lamentos (v. 10-11). Ese día es un día de angustia, de tiniebla y oscuridad; un día de trompetas y de gritos de guerra contra las ciudades fortificadas. Entonces vendrá la angustia sobre los hombres; el pánico que estallará, se manifestará en que «correrán como ciegos» (v. 17); no podrán salvarse, pues la tierra será deshecha en el fuego de su indignación. Así acaba la descripción que corresponde en su mayor parte a Is 13; 34; Ez 7 y Jl 2.

El primer resultado de esta mirada de conjunto es que ese día de Yahvéh esperado por los profetas constituye indudablemente un hecho bélico. El amplio uso de esa idea en los profetas, hace suponer como ya hemos dicho que trata de un elemento escatológico de la tradición firmemente establecido. Pero frente a él se alza el hecho de que en ocasiones la expresión «día de Yahvéh» puede aplicarse a sucesos del pasado (Ez 13, 5; 34, 12; cf. Lam 1, 12; 2, 22). A la vista de ese resultado, un poco disonante, una investigación que proceda metódicamente debe preservarse en primer lugar de todas las posibilidades de interpretación mitológica, y preguntarse si no habrá conocido Israel, en sus antiguas tradiciones, la idea de una venida de Yahvéh para

36. La palabra זבח ha sido empleada en Sof 1, 7; Jer 46, 10; Ez 39, 17 no en sentido propio, sino figurado, por lo que no es conveniente emplear esos documentos como prueba del carácter cúltico del día de Yahvéh.

una intervención bélica, acompañada de fenómenos milagrosos [37]. Eso es precisamente lo que ocurre. Con la vinculación, casi estereotipada, del día de Yahvéh con una intervención bélica, viene el recuerdo de la guerra santa y de las tradicionales circunstancias que la acompañan, y bajo las cuales tiene lugar. En cualquier caso existe la idea, acuñada por la tradición, de la venida de Yahvéh para un acontecimiento bélico; y antes de cualquier otra búsqueda exegética, habría que preguntarse por su parentesco con las afirmaciones proféticas en torno al día de Yahvéh. Esto parece tanto más probable, cuanto que por dos veces se compara directísimamente ese acontecimiento bélico-escatológico con las guerras santas del pasado (Is 9, 4 = Jue 7; Is 28, 21 = 2 Sam 5, 20. 25). En torno a esas guerras, que Yahvéh había dirigido en otro tiempo, se contaron diversas y maravillosas acciones que las habían acompañado (truenos: 1 Sam 7, 10; piedras que caen del cielo: Jos 10, 11; columna de nube: Ex 14, 20; Jos 24, 7; nubes que derraman agua: Jue 5, 4 s.). El temor de Dios juega en todo eso un papel especial: se trata de una confusión producida por el pánico y el desfallecimiento de los enemigos, con lo que les falta, como si estuvieran paralíticos, cualquier disposición para la guerra, matándose entre ellos mismos [38].

Después de todo no cabe ninguna duda de que en el fondo, tanto en las narraciones antiguas de las teofanías guerreras ocurridas en el pasado, como en las descripciones proféticas del día de Yahvéh venidero, nos encontramos ante un mismo círculo de ideas. Sus elementos individuales se repiten, rasgo a rasgo, en los vaticinios de los profetas. Recordemos una vez más el fenómeno del pánico sagrado:

> ¿Qué veo? Están trastornados, ¡retroceden!
> Sus héroes se dispersan, huyen aquí y allá...
> No puede escaparse el veloz, ni salvarse el héroe
>
> (Jer 46, 5 s. Según la versión alemana de Rudolph).

37. La idea que S. Mowinckel propone de hacer derivar el día de Yahvéh de la fiesta cúltica de la entronización de Yahvéh, naufraga en el examen exegético, pues ninguno de los testimonios aducidos más arriba, que hablan explícitamente del día de Yahvéh, realizan la unión con la idea de Yahvéh-rey.

38. Ex 15, 14 s.; 23, 27 s.; Jos 2, 9. 24; 5, 1; 7, 5; 24, 12. El concepto de «día de Yahvéh» se encuentra por primera vez en Amós, pero allí ya se trata de una cosa conocida, como se ha hecho notar a menudo. La exclamación «cerca está el día de Yahvéh» está especialmente enraizada en las tradiciones (cf. Is 13, 6; Ez 30, 3; Abd 15; Jl 1, 15; 2, 1; 4, 14; Sof 1, 7. 14); se puede plantear la cuestión de si no era un grito estereotipado con el que se convocaba a las tropas a la movilización; o un grito mediante el cual se contaba con Yahvéh para entrar en batalla.

S. Herrmann me llamó la atención sobre el hecho de que esa «idea del día» sobrevive en el idioma de los antiguos árabes, que denominan a sus días de batalla: «días de los árabes». W. CASKEL, *Ajjam al Arab*. Studien zur altarabischen Epik: Islamica (1930) 1 s.

Por lo tanto, el círculo de ideas pertenecientes al día de Yahvéh, tomado en sí mismo, no es escatológico, sino que era familiar a los profetas, con todas sus particularidades, por las antiguas tradiciones referentes a Yahvéh. Los profetas tenían la opinión de que la última salida de Yahvéh contra sus enemigos tendría lugar bajo los mismos signos que en las épocas antiguas. No cabe duda de que esa idea de la intervención bélica de Yahvéh ha aumentado enormemente en la visión de los profetas, pues concernirá a todos los pueblos, y aun a toda la creación. El suceso se ha extendido hasta alcanzar las proporciones de un fenómeno cósmico. Pero lo más importante, y lo más insufrible para sus oyentes, era la expectativa de que la venida de Yahvéh se volvería contra el mismo Israel [39]. Bajo la influencia de ese círculo de ideas, y a causa de la incorporación de ese tema a cargo de los profetas, se ha efectuado una cierta estereotipización, un cierto redondeamiento temático; de tal manera que para Joel, por ejemplo, y más aún para Zacarías, el anuncio del día de Yahvéh había llegado a ser casi como un requisito fijo de la predicación profética; cosa que no sucedía antes, como hemos podido ver. Bien se puede suponer que los contemporáneos de Amós esperasen esa venida de Yahvéh para la guerra y el triunfo. Amós permite suponer que ese día traerá una oscuridad que habría de ser funesta para ellos mismos; pero es muy poco probable que podamos suponer en los contemporáneos de Amós una «escatología popular» plenamente configurada. Desde este punto de vista, se ha exagerado mucho la fuerza probatoria de Am 5, 18.

39. J. A. SOGGIN, *Der prophetische Gedanke über den Heiligen Krieg als Gericht gegen Israel*: VT (1960) 79 s.

II

1

AMÓS Y OSEAS

1. Advertencia preliminar

Después de las consideraciones teológicas de carácter general que hemos venido haciendo sobre la profecía y su proclamación, debemos acometer ahora la empresa de intentar una exposición del mensaje de cada uno de los profetas. Con este fin interesa sobremanera que no se lea el mensaje atendiendo a su contenido de ideas supratemporales, sino viéndole como una palabra determinada, para una época histórica determinada y no intercambiable. La palabra profética proviene, en mayor medida que cualquier otra manifestación de la fe yahvista, de un diálogo apasionado; mas de un diálogo que no se esfuerza por elevarse hasta una fe universal, sino que trata por todos los medios, aun los más dudosos, de instalar a su interlocutor en su «aquí» y «ahora», a fin de hacerle comprender su especial situación ante Dios.

Los profetas movilizan todos los medios retóricos para captar al interlocutor en esa situación de opción, que como hemos dicho no era intercambiable; no retroceden ante el empleo de las formulaciones más radicales o contorsionadas. Prescindiendo de algunas excepciones, no tratan de hacer una exposición objetiva de toda la fe; se podría decir más bien que consideraban su tarea como un interpelar críticamente, muy críticamente, a las tradiciones de la fe de Israel. También esto podría prestarse a confusión, pues nada está más lejos de los profetas que el es-

fuerzo teorético en pro de la doctrina por la doctrina. Lo que les interesa no es la fe, ni tampoco el «kerygma», sino transmitir un mensaje de Yahvéh a unos hombres concretos que, sin que ellos mismos lo sepan, están en una situación especial ante Dios. Ahora bien ese interlocutor del diálogo de los profetas (que no es simplemente «el pueblo») cambia continuamente, dándonos ocasión de admirar la agilidad interna, realmente excepcional, y el carácter acomodaticio de la predicación profética, que dentro de un mínimun de «pensamiento básico», que actúa de hilo conductor, puede ir tomando lo que necesita como si lo sacara de una magnífica abundancia. Pero en la misma medida se nos extingue la confianza de poder concebir el mensaje como una totalidad coherente. Sin embargo no estaría bien resignarse; por el contrario es muy bueno dejar sentado desde el principio que lo que acostumbramos llamar el «kerygma» de un profeta, es una medida muy problemática. Ni reduciendo la totalidad de las predicaciones individuales a un «pensamiento básico» universal religioso, ni ordenando los dichos particulares en una totalidad sistematizada, obtenemos lo que se podría llamar «el mensaje». Recordemos la comprobación hecha anteriormente de que cada uno de los dichos particulares contiene *la* (y no: *una*) palabra de Yahvéh para aquellos hombres a los que se dirige; por tanto, que no existe un «mensaje», tomado en sentido estricto, antepuesto a las palabras o dichos individuales, del cual se dedujeran los mensajes particulares. Tenemos solamente la totalidad de los dichos particulares, en los que se promulga *la* palabra de Yahvéh, con rostro siempre distinto [1]. Cada uno de los oyentes individuales no necesita conocer la totalidad de la predicación para poder comprender el mensaje que se le ha dirigido. Pero dentro de la movilidad desconcertante de la oratoria y de la argumentación proféticas, existen dos constantes que permanecen inalterables en cada uno de los profetas. Una es la nueva palabra de

1. Cf. más arriba la página 118. La situación es distinta en el género apocalíptico, ya que en él hay que tener siempre ante los ojos, más o menos, el curso total del gran drama apocalíptico del cual cada hecho aislado es una parte.

Yahvéh a Israel, que Yahvéh hace leer al profeta en el horizonte de la historia universal. La otra es la tradición de elección, dentro de la que se hallan el profeta y sus oyentes. El mensaje del juicio del profeta contrasta críticamente con el contenido consolador de esa tradición; pero por otra parte, se transforma de nuevo mediante la palabra del profeta en un vaticinio, alzándose, antitípicamente, con una nueva figura. Así pues, el kerygma tuvo lugar en el campo de tensión de tres sucesos dados de antemano: la nueva palabra escatológica de Yahvéh a Israel, la tradición de la elección, y la situación personal (inmersa en el pecado o necesitada de consuelo) de los hombres a los que habla el profeta. Es evidente que estos presupuestos no destacan del mismo modo en cada uno de los profetas; los encontramos tratados de modos muy distintos. En Amós, por ejemplo, la proyección de la tradición de elección hacia lo escatológico desaparece casi completamente.

2. Amós [2]

La Tekoa de Amós, dos horas de camino al sur de Belén, no podemos imaginarla como apartada del mundo, pues desde Roboam era plaza fuerte, y tenía una guarnición [3]. El mismo Amós era, presumiblemente, un hombre que tenía una profesión respetable y vivía con holgura. Que un hombre de la población campesina sometida llegara a ser profeta, ha de atribuirse solamente a una llamada muy especial por parte de Yahvéh. La expresión tan discutida de que él no es (¿o habría que decir: era?) profeta, y que no pertenecía a ninguna comunidad de profetas (Am 7, 14) no quiere desacreditar la posición de los *nebiim*, sino

2. V. Maag, *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos* (1951); E. Würthwein, *Amosstudien*: ZAW (1950) 10 s.; A. S. Kapelrud, *Central Ideas in Amos* (1956); H. W. Wolff, *Amos'geistige Heimat* (1964) —no utilizada aquí todavía—. Para bibliografía más antigua cf. L. Köhler, ThR (1932) 195 s.
3. 2 Crón 11, 6; cf. Beyer, ZDPV (1931) 113 s.

solamente explicar ese punto extraño de que él, un campesino, al que propiamente no corresponde, haya comenzado de repente a hablar de modo inspirado (הנבא Am 7, 15)[4]. Así pues, el que Yahvéh tuviera que recurrir a un campesino era una medida de urgencia. La vocación es una realidad sobre la que huelga cualquier discusión ulterior. No sería equivocado juntar esa llamada o vocación de Amós, el campesino, para ser profeta, con la recepción de las cinco visiones (Am 7, 1-9; 8, 1-3; 9, 1-4). Es notable que esas visiones no contengan la orden expresa de predicar lo que se ha recibido; pero informan sobre las comunicaciones con que Yahvéh se dirigió repentinamente a Amós y sólo a él; y sobre todo permiten conocer el camino íntimo que Amós debió recorrer en espíritu, hasta que finalmente tuvo conocimiento firme de lo inevitable. Las visiones contienen un acontecimiento dramático que tiene lugar entre Yahvéh y Amós en la más profunda soledad. En primer lugar, Amós se arrojó en los brazos de Yahvéh, ya que no podía comprender, y por dos veces consecutivas —en la visión de la langosta y en la del fuego— consiguió apartar las calamidades. Pero su oración ya no bastó a contener la carga del pecado de Israel, hasta entonces reprimida. En la tercera visión, la de la plomada, Yahvéh interpela al profeta con una palabra, referente a la visión, y desde entonces Amós se da por vencido. La visión del cesto de fruta aporta esta palabra: «Ha venido el fin sobre mi pueblo», que Amós escucha silencioso; y la última visión, la más extensa, enseña que Yahvéh no dejará escapar a nadie de la catástrofe que se avecina (¿tal vez un terremoto?).

4. Es discutible si Amós quería decir: yo no era profeta, pero ahora lo soy (así H. H. ROWLEY, *Was Amos a Nabi?* en *Eissfeldtfestschrift* [1947] 191 s.) o si quería negar cualquier relación posible con la situación de profeta (así E. BAUMANN, ZAW [1952] 62). Para la comprensión de Am 7, 14, cf. el esmerado estudio de H. STOEBE, *Der Prophet Amos und sein bürgerlicher Beruf*: Wort und Dienst, Jahrbuch der theol. Schule Bethel (1957) 160 s. Stoebe aboga por la comprensión de esa respuesta de Amós en el primero de los sentidos expuestos. De modo semejante, R. SMEND, *Das Nein des Amos*: Ev. Theol. (1963) 416 s.

Esta sucesión de visiones está bastante aislada en la literatura profética. A diferencia de lo que ocurre con Isaías o Ezequiel, no se puede señalar ninguna tradición de la que dependa Amós en cuanto al contenido. El mensaje propiamente dicho de Amós deja sentir también la ausencia de una vinculación estrecha con el contenido de las visiones, pues precisamente la catástrofe final del destierro de Israel, que Amós predice con claridad y casi con monotonía, no está señalada allí. En un principio sólo se le comunicó al profeta el *hecho* del fin y del juicio, mientras que sobre el *cómo* sólo aquiere certeza bajo condiciones especiales, y no sin observación y reflexión propias. Las palabras acerca de Yahvéh que ruge desde Sión, extendiéndose su voz por toda la tierra y haciendo temblar a la naturaleza (Am 1, 2), explican todavía menos a un oído humano que se viera obligado a tomar parte en algún tipo de conocimiento para después transmitirlo; solamente tenemos conocimiento del resonar de la voz, todavía no articulada, de la cólera divina. Tendremos por tanto que atribuir una considerable parte del mensaje de Amós a su propia reflexión y observación de los hechos. Lo que había recibido de Yahvéh, tenía que transformarlo en moneda pequeña, debía interpretarlo ad hominem continuamente. Ya hablamos más arriba de que un conocimiento de esa clase concede al hombre, al que se le ha confiado como único depositario, una dignidad que está más allá de toda jerarquía humana de honores y lo coloca por encima de toda diferencia de clase social o sagrada. Pero es todavía más importante el intenso proceso de elaboración intelectual que debía de tener lugar después de semejante recepción de la revelación. Amós andaba en medio de un pueblo cuya sentencia de muerte había pronunciado. A partir de ese momento fue considerando las circunstancias que le rodeaban desde otro punto de vista y, sólo a partir de entonces, los abusos le parecieron intolerables. De este modo vemos a Amós ocupado sobre todo con la tarea de motivar convincentemente la calamidad que se aproxima, y vemos cuán brillantemente actúan en ese empeño la vivacidad y agudeza espirituales de ese hombre. Seguramente continuó recibiendo nuevos oráculos divinos para inspirarle,

pero no se debe menospreciar la aportación de su pensamiento vigilante.

Si Amós era judío, debemos suponer que se encontró desde la cuna en las «tradiciones de elección» propias del sur; es decir, en la tradición de David y de Sión. Desgraciadamente, no existe ningún indicio verdadero para determinar su actitud ante la tradición del éxodo, que se mantenía viva sobre todo en Israel. ¿Le resultó extraña hasta el punto de tenerla como herética e ilegítima? [5]. ¿Habló de ella a los israelitas del norte solamente como uno que está fuera de sus tradiciones? Esto último no es probable si se tiene en cuenta el énfasis y el calor de la mirada retrospectiva de Am 2, 9-11. La severidad con la que sitúa a sus oyentes en esas tradiciones, y las conclusiones que saca de su desacato, hacen suponer que también él ha tomado muy en serio esos datos históricos del pasado. La elección de Israel, realizada antiguamente, contiene precisamente la fundamentación del próximo juicio de Yahvéh (Am 3, 2). No se podría entender en absoluto la predicación de Amós, si no se quiere ver cómo se opone continuamente a la idea de la elección, y cómo precisamente de ahí recibe impulsos especiales.

Tampoco dejaron descansar a Amós los cambios y tensiones del ámbito político en el que vivía Israel. El reino de David no tuvo ninguna estabilidad; los filisteos se habían hecho de nuevo independientes, lo mismo que los edomitas y los moabitas; esespecialmente importante fue la caída de Aram-Damasco. Es verdad que el reino de Israel gozó bajo Jeroboam II (786-746) de una época de paz y de cierta fortaleza; pero los asirios habían surgido ya hacía tiempo en el horizonte de Palestina, y un año después de la muerte de Jeroboam sube al trono de Asiria el gran Teglafalasar, cuyas expediciones militares fueron para Israel el principio del fin. Las pocas referencias al mundo político bastan para dejarnos asombrados sobre la atenta vigilancia

5. S. HERRMANN, *Die Ursprünge der prophetischen Heilserwartung im AT*. Leipzig 1957, 135 s.; también V. MAAG acentúa el punto de vista judío de Amós, RGG[3] I, col. 330.

que supone la observación histórica de Amós. ¡Con cuanta precisión coordinó la llamada «migración aramea», con la de los «pueblos del mar» (Am 9, 7)! En realidad ambos movimientos, casi contemporáneos (alrededor de 1200) determinaron básicamente las relaciones políticas en Palestina para largo tiempo. El gran poema en estrofas de Am 1, 3 s. es fuente de agudas observaciones sobre los acontecimientos ocurridos dentro de la familia de los pueblos palestinos. Tiene su propia opinión sobre el valor de los pequeños éxitos alcanzados contra Damasco: la toma de Lodebar y Karnaim (Am 6, 13). Su mirada se tiende todavía más lejos; habla de lo que sucedió a las ciudades del norte Kalne y Hamat; y cuando misteriosamente anuncia un destierro «más allá de Damasco», está pensando naturalmente en los asirios (Am 6, 2; 5, 27). Esto sólo ha de atribuirse a que Amós fue mucho más lejos que sus contemporáneos, por su vigilante interés por la política. Y sin embargo el lector moderno interpretaría erróneamente todo esto si tomase al profeta por un observador sereno que ve de antemano lo que ha de suceder inevitablemente desde un punto de vista político. Cierto que puede reducirse a una sola frase el vaticinio sobre el futuro que pronuncia Amós: Israel va a perecer en una catástrofe militar y será conducido al destierro [6]. Asimismo influye en esa visión del futuro el conocimiento concreto del modo con que Asur procedía con sus sometidos. Pero, ¿qué significa Asur para Amós? No es una casualidad que la palabra no aparezca en los textos actuales [7]. Todo lo que Amós quiere anunciar culmina en que ahora Israel tiene que habérselas con Yahvéh; pero no con el Yahvéh del santuario y de las peregrinaciones, sino con un Yahvéh cual nadie había conocido hasta entonces y que se pone en marcha para realizar nuevos hechos en Israel. Ese carácter inmediato de la presencia de Yahvéh, ese «yo Yahvéh» unido a los acontecimientos venideros, fue lo que más debió sorprender y

6. Catástrofes militares: Am 2, 13 s.; 3, 11; 5, 3; 6, 9 s. 14; 7, 9; 8, 3; 9, 10.
7. En Am 3, 9 muchos leen «Asur» en ver de «Asdod».

excitar a sus contemporáneos: ¡«yo hago pedazos la casa de invierno» (Am 3, 15); «yo os conduzco al destierro» (Am 5, 27); «yo voy a pasar por en medio de ti» (Am 5, 17); «yo estoy en pie contra la casa de Jeroboam con la espada» (Am 7, 9); «yo le extermino de la faz de la tierra» (Am 9, 8)! En cierta ocasión, en el curso de una disputa, Amós dio poca importancia a la esperanza de que Yahvéh dejaría un resto (Am 3, 12; pues los despojos, los restos, vienen a testificar la muerte del animal despedazado, cf. Ex 22, 12). Sólo en muy pocas ocasiones se expresó Amós en el sentido de que la decisión de Yahvéh contra Israel no hubiera caído todavía de un modo definitivo. Por lo menos hubo momentos y ambientes en los que Amós se permitió hablar de un tímido «quizás» (Am 5, 15. 6).

En las visiones Amós sólo ha sabido que Yahvéh ya no quiere perdonar. Pero conocer y concretar qué es lo que ya no puede alcanzar el perdón, y en qué consisten los delitos de Israel, Yahvéh lo ha dejado a su profeta. Los fundamentos del juicio que se aproxima se encuentran casi exclusivamente en las «invectivas»; es decir, hablando desde el punto de vista de la historia de las formas, en la parte que el profeta antepone a la «amenaza», y con la cual dirige el oráculo divino a aquellos que esecialmente les concierne [8]. El lector moderno debe advertir una diferencia que hay en la predicación de Amós: mientras que la «amenaza» propende, como ya hemos dicho, a una cierta monotonía, en la «invectiva» se desarrolla una multitud de aspectos, de imágenes momentáneas conmovedoras, de comportamientos humanos, ordinarios o extraordinarios. Cada una de esas muestras tomadas de la vida de los hombres está llena de vivacidad, y al mismo tiempo de inquietante severidad. No se consigue nada haciendo una recopilación ordenada, pues propiamente hablando cada unidad oratoria se mantiene por sí misma. De todos modos no sería una simplificación inadmisible hacer constar que las acusaciones se mueven en dos direcciones distintas: contra la falta de atención a los derechos de Dios y contra la seguridad religiosa.

8. Véanse más arriba las páginas 56 s., 100 s.

1. El poema de los pueblos muestra con cuánta fuerza reaccionó Amós contra las trasgresiones de las ordenaciones tácitas en la convivencia de los pueblos, y ciertamente no sólo en aquellos casos en los que tuvo que padecer Israel. Es especialmente interesante a este respecto la estrofa dedicada a Gaza, pues se trata de un delito que los filisteos cometieron contra los edomitas, y que por tanto no había afectado en nada a Israel (Am 1, 6-8). Pero el Yahvéh de Amós vela también porque se mantenga el orden en el derecho de los pueblos, y castiga sus violaciones, dondequiera que sucedan. Infinitamente más pesan las equivocaciones de Israel, pues Yahvéh se ha familiarizado con ese pueblo entre todos los otros (Am 3, 2). En realidad Amós nos muestra una sociedad dividida desde un punto de vista social: una clase alta, propietaria, y por tanto económicamente independiente, vive a costa de los «humildes» (דל Am 5, 11; 8, 6), y esa iniquidad se ve más claramente en la administración de justicia, pues en la comunidad jurídica sólo los burgueses poderosos tenían voz y voto; al mismo tiempo constituían, en cuanto propietarios, una comunidad de intereses, y en el ámbito jurídico eran a menudo jueces de sus propios asuntos; siervos, extranjeros, huérfanos y viudas no tenían ningún defensor de sus derechos [9]. El soborno estaba a la orden del día (Am 5, 7 s. 12) y la vida económica llena de engaños (Am 8, 5 b). Sin embargo, en la vida religiosa existía un gran celo. ¡Se emprendían peregrinaciones (Am 4, 4 s.; 5, 4) y se celebraban lujosas fiestas de culto (Am 5, 21 s.)! Amós ve en eso una provocación a Yahvéh. ¿Qué valen ante Yahvéh las ofrendas de los que desprecian sus justos mandatos? [10].

En ningún lugar dice Amós de qué modo Israel conoció esos justos mandatos de Yahvéh. De tal modo hace resaltar las exigencias divinas, que puede suponer su validez para los oyentes sin más ni más. Nunca hace referencia a ninguna tradición oral o escrita (por ejemplo para consolidar su autoridad). A pesar de

9. Cf. tomo I, 96 s.
10. Sobre la polémica de los profetas contra el culto, cf. más adelante la página 518.

todo es muy improbable que no se apoye en ninguna otra autoridad que «la evidencia de lo moral»[11]. Esas ordenaciones se justifican punto por punto, como han mostrado recientes investigaciones, en la tradición del antiguo derecho sacro, especialmente en el libro de la alianza[12]. La comparación de las acusaciones hechas por Amós con las antiguas tradiciones jurídicas muestra que el profeta confrontó a sus contemporáneos con el sentido que aparece obviamente en aquellos mandamientos. Propiamente no se puede decir que los haya radicalizado, que en su boca se agrave o agudice su contenido. A pesar de eso, suena a algo totalmente distinto. Nueva es la amenaza que pone en entredicho la situación de todo Israel. Los antiguos mandamientos se veían como realizables; las frases apodícticas casi valían más que actos de fe; el caso es que en los tiempos antiguos la reflexión sobre el cumplimiento, o la posibilidad de cumplir los mandamientos, no tuvo proporciones más amplias. Siempre se han dado en todos los tiempos transgresores individuales, que fueron juzgados. Pero que ahora de repente, no unos individuos, sino todo Israel (al menos una inmensa mayoría) sea acusado de las más groseras transgresiones, resulta totalmente nuevo[13]. No podemos reconstruir la historia de cómo se fueron entendiendo los mandamientos de Yahvéh a través de los tiempos; por eso no sabemos si en Amós estamos ante una ruptura brusca, o ante un concepto que se ha ido preparando con mucha antelación. Vemos en todo caso cómo en Amós lo que Israel había recibido de Yahvéh con alabanzas (pues se veía en los mandamientos como una prueba de la benevolencia fiel de Yahvéh) ahora se vuelve contra el mismo Israel, y cómo se le niega a Israel en esas acusaciones el derecho de profesar esos mandamien-

11. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena* (⁵1899) 406.
12. E. WÜRTHWEIN, *o. c.*, 47; R. BACH, *Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos* en *Festschrift für G. Dehn* (1957) 23 s.
13. Probablemente Elías atacó solamente a la casa real y a los servidores del culto que aquélla protegía.

tos (piénsese en el ritual de las «liturgias de entrada» o «liturgias de las puertas»).

2. Como la polémica de los profetas, especialmente la de Amós, se concreta en formulaciones muy radicales, es difícil reconstruir la situación espiritual y religiosa de aquellos tiempos partiendo de esas fuentes (y no tenemos otras). Amós nos muestra la imagen de una clase alta irreflexiva y segura de sí misma dentro de su bienestar. En los reproches contra el bienestar hay que tener presente que para el que cree en Yahvéh, está ausente toda clase de recelo ascético o de otro tipo contra los bienes materiales. Comer y beber, dejar regocijarse el corazón, en resumen, cualquier elevación del nivel de vida se recibía con sencilla e ingenua acción de gracias, de la mano de Yahvéh. Tuvo que haber muchos excesos para que se pudieran formular acusaciones contra los bienes materiales de la vida. Amós reprocha a «los que viven seguros en la montaña de Samaria», que no estén «enfermos» (נחלו) ante «la ruina de José» (שבר Am 6, 6). Como tantas otras formulaciones preñadas de significados, tampoco se añade ninguna aclaración a esa palabra incomparable. En ella el profeta piensa ante todo en los estragos sociales. De todos modos lo que echa de menos en las clases superiores es algo muy íntimo; no se trata de la transgresión de determinados mandamientos, ya que no había ningún mandamiento que prohibiese yacer en lechos lujosos o ungirse con perfumes costosos, así como tampoco existe ninguno que obligue a dolerse con las desgracias de José. Hay pues una actitud total, hacia la que apunta Amós; es una compasión solidaria con los acontecimientos del pueblo de Dios. Ahora bien, ¿no ha tomado en ese caso Amós como regla de medida a sí mismo y a su dolor por esas desgracias? Cada vez que Amós contemplaba a sus contemporáneos, los veía presos en un cruel engaño sobre sí mismos. Esperaban un «día de Yahvéh», una irrupción de Yahvéh que les trajera la victoria sobre sus enemigos, y no se asustaban de la «noche» que traería consigo esa irrupción personal de Yahvéh[14]. Tenían

14. No era una novedad que Amós hablara de tinieblas en el «día de

conocimiento de la elección de Israel por Yahvéh, y se consolaban con esa realidad como si fuese una garantía de salvación; pero no pensaron que de ese modo se acercaban a la luz de la santidad divina (Am 3, 2). Para unos hombres que llegaron a sentirse tan seguros, aun el acontecimiento del éxodo iba cayendo en la línea de la providencia universal divina mostrada a lo largo de la historia; se iba borrando la singularidad histórico-salvífica de las acciones divinas liberadoras (Am 9, 7). ¡No captaban nada de su auténtica situación ante Yahvéh! No tenían presente que Yahvéh, a través de una larga historia (la historia de una serie de plagas, hambres, sed, malas cosechas, catástrofes bélicas y epidemias) había llamado continuamente a su puerta (Am 4, 6 s.). Ahora ha pasado el tiempo de esa intimación indirecta de Yahvéh. *Ahora Israel tiene que esperar un encuentro personal* con su Dios; Amós está pensando sin duda en el juicio en el que ese «yo Yahvéh», de que hablamos más arriba, hará su aparición.

Al final del libro de Amós se halla el vaticinio del restablecimiento futuro de la resquebrajada «cabaña» de David (Am 9, 11 s.). Su autenticidad ha sido puesta fuertemente en duda, y debía de serlo mientras se viera la profecía de Amós como el resultado de una especie de «religión profética», de una lucha, y de una convicción personal. Si esto fuera así, habría que esperar entonces a que se liberara de esas grandes contradicciones. Pero todo aparece de distinto modo si vemos en los profetas a unos hombres que toman la palabra en defensa de unas tradiciones sagradas totalmente determinadas, tal y como vivían en el pueblo; si vemos toda su predicación como un diálogo único, crítico o actualizante, con aquellas tradiciones antiguas que les habían sido dadas de antemano. Ahora bien, Amós era judío. ¿No sería muy sorprendente que no hablara absolutamente nada de las tradiciones más próximas a él? En cuanto a la forma,

Yahvéh»; pero sí lo era su opinión de que esas tinieblas amenazaban también a Israel (cf. más arriba la página 161).

ese versículo mesiánico es claramente moderado [15]. No sabe nada acerca de una mutación histórica sansacional, por la que vayan a ser cambiados el cielo y la tierra (cf. Ag 2, 20 s.). Solamente se habla del restablecimiento de una casa en decadencia; de la restauración de un edificio cuyos cimientos fueron colocados hace ya mucho tiempo. Y a ello seguíra la integración del antiguo reino de David, que ha sufrido graves daños en el entretanto. Yahvéh no va a aniquilar lo que «había edificado» en otro tiempo; sobre todo no abandonará sus títulos jurídicos sobre los pueblos «en los que su nombre había sido pronunciado».

3. OSEAS [16]

La opinión, antiguamente sostenida por muchos, de que acerca de las circunstancias humanas de Oseas conocemos más que de los demás profetas, exceptuando naturalmente a Jeremías, carece de validez si entendemos la discutida perícopa de su matrimonio (Os 1-3) como una acción simbólica profética; es decir, como una parte más de su predicación, que pone estrechos límites a cualquier tipo de interpretación biográfica [17]. En realidad el libro de Oseas nos sirve muy poco a ese respecto. Casi lo único seguro es que Oseas vivió y actuó en los últimos años, de carácter catastrófico, del reino del norte, hasta la conquista de Samaria por los asirios (año 721). Acerca de su patria, en sentido geográfico restringido, sabemos tan poco como del lugar de su aparición o de las restantes circunstancias de su vida. No es improbable la suposición de que Oseas estuviera vinculado al movimiento levítico del reino del norte, que del mismo modo que el profético se separó de la «cananeización» general; en ambos círculos de reforma se cultivaron cuidadosamente las antiguas

15. Así dice con razón V. MAAG, *o. c.*, 248 s.
16. H. W. WOLFF, *Hosea*, BK XIV, 1 (1961).
17. Así habla todavía, por ejemplo, TH. H. ROBINSON, HAT I, 14 (^{2}1954) 2.

tradiciones de Yahvéh[18]. Por lo que concierne a su mensaje tomado en su conjunto, todo exegeta siente al principio la impresión de una gran heterogeneidad (si se compara por ejemplo al de Amós o Isaías), e intentará precisar esa comprobación. Lo inquietante en ese estado de cosas es lo singular del fenómeno. Oseas es el único «profeta escritor» del reino del norte, y esto significa que no tenemos la posibilidad de compararle, y no podemos distinguir lo que pertenece al contorno auténtico de su mensaje, de lo que quizá le había sido dado de antemano en un sentido general, por ejemplo: estilo profético, temática y tradición proféticas; de todos modos podemos inferir del libro que las cosas en el reino del norte marchaban para los profetas de otra manera que, por ejemplo, para Isaías en Jerusalén, y que por tanto tenían su propia problemática. Conviene señalar aquí dos presupuestos fundamentales: la descomposición de la fe patriarcal en Yahvéh por culpa del culto cananeo de la fertilidad, y la especial estructura político-estatal del reino de Israel, que asigna al profeta una forma esencialmente distinta de participación en las cuestiones y problemas públicos. Precisamente a partir de estos dos factores ha de ser comprendido Oseas.

Pero aun en el aspecto formal se distingue el mensaje de Oseas del de sus contemporáneos Isaías, Amós o Miqueas. En vez de pequeñas unidades, claramente limitadas y fácilmente separables unas de otras, existen en Oseas grandes cuadros con una temática, en cierto modo común, en primer plano. Es verdad que no falta el género literario del mensaje (*Botenspruch*), pero el proceso de estructuración de los pequeños dichos en grandes unidades, parece haber marchado aquí de acuerdo con la fijación (¿escrita?) de las tradiciones existentes[19]. Frente a eso, la usurpación de géneros extraños, que en Amós o Isaías salta

18. H. W. Wolff, *Hoseas geistige Heimat:* ThLZ (1956) col. 83 s.

19. El triple empleo de לכן dentro de la gran unidad de Os 2, 4 s. (v. 8, 11, 16) permite llegar a la conclusión de que originalmente pequeñas unidades fueron acopladas a una gran unidad según un plan previsto. Las unidades originarias, que debemos suponer también en Oseas, son más difíciles de delimitar por ese motivo.

a la vista, en Oseas disminuye casi por completo. Todo esto hace que su manera de hablar, vista en conjunto, nos parezca mucho más unificada. Si se quieren sacar conclusiones acerca del mensajero, partiendo de su lenguaje, inmediatamente se tiene la impresión de un extremado apasionamiento. La predicación de Oseas, más que la de cualquier otro profeta, está determinada por afectos muy personales: amor, cólera, desilusión o discrepancia entre dos sentimientos contrapuestos. En virtud de este hecho, de que el profeta preste tal ardor a la locución de Dios, (o mejor dicho: en virtud de que Yahvéh ha introducido al profeta en sus afectos) la palabra divina alcanza en Oseas un grado tal de calor y ardor, que, en esa intensidad, constituye una característica que sólo se da en el mensaje de este profeta.

Toda la predicación de Oseas tiene raíces histórico-salvíficas. Casi se podría decir que sólo se siente seguro en su argumentación cuando puede fundamentarla históricamente[20]. Yahvéh es el Dios de Israel «desde Egipto» (Os 2, 10; 13, 4), por medio del profeta Moisés Yahvéh condujo a Israel (Os 12, 14). Esa historia primitiva de Israel tenía lugar en el tiempo en que Yahvéh le podía dar todo su amor, ya que él «le condujo con ataduras de benevolencia, con lazos de amor» (Os 11, 4). ¡Qué contraste tan horrible presenta la actualidad! Israel ha abandonado a Yahvéh como una mujer infiel que corre tras su amante. Desde un principio ha representado gráficamente la relación (echada a perder) de Israel con respecto a Yahvéh, con su propio matrimonio, y ha anunciado el mensaje de la cólera de Yahvéh y el alejamiento de su pueblo con los nombres simbólicos de los niños nacidos de este matrimonio.

El texto de esa historia conyugal plantea varias cuestiones a los exegetas; la yuxtaposición de un relato en tercera persona (Os 1), y otro en primera persona (Os 3) llama la atención; pero no hay por qué explicarlo en el sentido de que ambos relatos hablen del mismo suceso. Dado que la segunda historia conyugal aparece bajo un signo totalmente distinto, el de la pedagogía

20. Os 1, 4; 2, 10; 6, 7; 9, 9.10; 10, 1.9.11 s.; 11, 1-4; 12, 4 s.10.13 s.; 13, 4-6.

de la mujer, hay que admitir dos acontecimientos sucesivos. Por lo tanto también en la segunda serie de acontecimientos se trata de la misma mujer y no de otra distinta [21]. La idea de que aquí se trata de un acontecimiento real, y no sólo de una alegoría (¡pues Dios no podía haber dado la orden para algo tan reprobable!) se ha impuesto hoy universalmente. Por lo demás la expresión (אשת זנונים) no designa a una mujer que ha caído muy bajo, en sentido moral, sino a una mujer que ha tomado parte en los ritos cananeos de la fertilidad. No es un caso aislado, sino que representa típicamente a Israel (H. W. Wolff, *o. c.*, 12 s.). Menos conformidad existe en la cuestión de hasta qué punto los textos proporcionan una visión de las relaciones y experiencias personales y vitales del profeta. Se ha mantenido con frecuencia la opinión de que las experiencias infelices de su vida conyugal, sobre todo su amor desgraciado a una mujer infiel, enseñaron al profeta a comprender el amor de Dios a su pueblo, y más tarde le habían despertado la convicción de que ese matrimonio le había sido ordenado por Dios (Así se ha expresado A. Weiser, ATD 24). Según nuestra opinión ambos capítulos nos proporcionan puntos de apoyo demasiado escasos, sobre los que pudiera asentarse una interpretación de ese tipo psicologista y racionalista. Lo primario no fue una experiencia, sino la orden de Yahvéh para llevar a cabo una actuación simbólica. El texto proporciona información suficientemente clara sobre este punto; pero en cambio sobre lo que hay más allá de esa orden«oficial» y de su ejecución, y sobre todo lo que pudiera llevar al terreno de lo biográfico, nos informa muy poco. Ahora bien Oseas no necesitaba para nada mirar a su propia vida privada a fin de encontrar el modelo de esas relaciones de Yahvéh con Israel; la idea del matrimonio de un divinidad con un *partenaire* terrestre (por ejemplo: de Baal con la tierra), era muy familiar para él y para sus contemporáneos a causa de la religión de la naturaleza, practicada por los cananeos [22]. Probablemente fue sumamente audaz transferir ese concepto de religiosidad (que era absolutamente incompatible con la fe en Yahvéh tal y como Oseas la entendía) a la relación de alianza con Yahvéh. Pero precisamente por aplicarle a la relación con un *partenaire* absolutamente histórico, el elemento mitológico fue sacado de su propia esfera ideológica. No deja de ser interesante ver cómo el *partenaire* terrestre de ese pacto de amor tiene casi algo de impreciso, por aquello de que Oseas habla ya de la «tierra» (Os 1, 2; 2, 5), ya de Israel (Os 2, 16; 3, 1. 4). Desde este punto de vista, el elemento que había sido tomado, no había sido asimilado del todo. En Oseas el centro de gravedad se halla naturalmente en el pueblo.

La acción simbólica del matrimonio de Oseas es solamente una parte de la predicación del profeta; pero permite, sobre todo cuando se le añade el contexto (Os 2, 4-25) estrechamente unido a ella, recordar temáticamente casi todo lo más característico de Oseas: la ardiente indignación por la infidelidad de Israel y el castigo inminente; mas también anuncia luego en un «más

21. Así habla H. W. Wolff, BK XIV. En la página 6, hay abundaten literatura en torno a Os 1-3.
22. Cf. tomo I, 46 s.

allá de todo» difícil de precisar la señal de un nuevo obrar salvífico, de un comenzar completamente nuevo con Israel a quien el amor de Dios no puede abandonar.

Para definir la inmersión de Israel en la «religión de la naturaleza» cananea Oseas acuñó el concepto de «prostituirse», «prostituirse lejos de Yahvéh», en el que de modo parecido se expresa la idea de la insolubilidad del pacto de Yahvéh, y la del horror ante los ritos de la fertilidad y de la prostitución sagradas, propios del culto de Baal [23]. Si la fe en Yahvéh había reaccionado contra el aspecto sexual del culto de la naturaleza de un modo especialmente sensible, no era solamente eso lo que el profeta había puesto en un primer plano, sino también la infidelidad en general, la transgresión del primer mandamiento y también del segundo (Os 4, 12. 17; 8, 4-6; 13, 2). Israel estaba contento con el cultivo de la tierra, pero creía que debía agradecer tales bendiciones a Baal. Israel «no sabe que yo le di el trigo, el mosto y el aceite, y le colmé de plata y oro» (Os 2, 10). En esta asombrosa frase Yahvéh aparece como el dispensador de todos los bienes del cultivo. Pero Israel ha ignorado tanto las dádivas como el dador; no ha visto que por medio de esas dádivas, había sido colocado por Yahvéh en un *status confessionis*; por el contrario, cayó en una deificación mítica del cultivo del campo, y sus orígenes numinosos y chtónicos. Frente a eso, cuánto más simple se muestra el camino de los recabitas que, a la vista de una perversión tan dañina de las bendiciones del cultivo, defienden el programa de una separación radical, e impugnan rotundamente la compatibilidad de la obediencia a Yahvéh con el aprovechamiento de los bienes de cultivo [24].

Oseas matiza claramente las acusaciones que dirige a los responsables. Al interesarse por lo cultual tuvo que constatar un grado especial de rebeldía en los sacerdotes (Os 4, 6. 9; 5, 1; 6, 9). A ellos, lo mismo que a todo el pueblo, les falta un recto

23. Os 1, 2; 2, 7; 3, 3; 4, 10.12.13.14.15.18; 5, 3; 9, 1.
24. Cf. tomo I, 95 s.

דעת אלהים. Desgraciadamente no se puede traducir fácilmente ese concepto tan característico de Oseas[25]. Nuestra expresión «conocimiento de Dios» apunta en exceso al aspecto teórico del problema; al conocimiento tal y como lo plantea la filosofía de la religión. Pero el concepto en cuestión significa, según los documentos, algo más particular y especial que solamente una actitud interna general frente a Dios; parece describir directamente la esencia del servicio sacerdotal, puesto que en Os 4, 6 se equipara a la tora. Debe designar por tanto una forma especial de sabiduría acerca de Dios, que Israel ha perdido para su desgracia; por eso el concepto debería aplicarse sobre todo a la familiaridad (= profundo conocimiento) con los hechos históricos de Yahvéh. Se podría también decir que Israel ha perdido la confesión del nombre de Yahvéh[26].

Las palabras de Oseas relativas a la política de su tiempo pertenecen a otra esfera de la vida solamente a ojos de un observador moderno. Pero para Oseas, que vivía más que cualquier otro profeta en una integridad de pensamiento vétero-sacral, no está en otro plano lo que ocurra a Israel en la política. Ha de tenerse en cuenta que la estructura carismática de la monarquía en el reino de Israel dependía de la cooperación de los profetas. Oseas por su activa participación en la política, especialmente en la revolución de la corte de Samaria, es un auténtico profeta del reino del norte y prosigue la línea de conducta que a este respecto se había ya manifestado desde Eliseo[27]. Por cierto que la situación con respecto al tiempo de Eliseo y Jehú ha cambiado fundamentalmente, porque Yahvéh no quiere ya saber nada de las revoluciones palatinas, que se atropellan unas a otras, ni de las coronaciones reales, en los últimos años antes de la caída de Samaria. «Ellos hacen reyes, pero sin contar conmigo» (Os

25. Para lo que sigue, cf. H. W. Wolff, «*Wissen um Got*» *bei Hosea als Urform von Theologie:* Ev. Th. (1953-52) 533 s.
26. Cf. a este respecto especialmente Os 13, 4: «Yo Yahvéh, tu Dios desde el país de Egipto; no tienes ningún otro conocimiento de Dios fuera de mí».
27. Véanse más arriba las páginas 45 s.

8, 4). Mientras que, en esas coronaciones de Samaria, todavía se creía ver actuar a Yahvéh como protector de su pueblo, Oseas reconoce precisamente en esos sucesos políticos que el juicio de Yahvéh sobre Israel ya está plenamente en marcha. «Yo te doy un rey en mi cólera, y lo quito en mi furor» (Os 13, 11). He aquí algo de lo más esencial de la visión de Oseas: mientras que sus contemporáneos intentan reparar solícitamente los daños del estado y defenderse de las amenazas por medio de acciones políticas, Oseas ve asentarse la desgracia mucho más profundamente. Es Dios mismo el que se ha vuelto contra ellos; el pueblo está enfermo a causa de Dios, que se le ha asentado en el cuerpo como una postema.

Pero yo soy como la pus para Efraim,
y como la carcoma para la casa de Judá.
Pero cuando Efraim vio su enfermedad
y Judá su postema,
entonces marchó Efraim hacia Asiria y se dirigió al gran rey.
Mas él no puede sanaros,
ni liberaros de vuestra postema (Os 5, 12 s.).

En la notificación del juicio mismo hacia el que Israel camina fatalmente, Oseas emplea solamente presagios breves y de tipo general. Es raro que el suceso tenga trazados con claridad los contornos desde el punto de vista histórico-político. Algunas veces el profeta habla de una catástrofe originada por los enemigos (Os 8, 3; 10, 14 s.; 11, 6; 13, 15); en otras ocasiones habla de una deportación inminente, y es curioso que piense, junto a la deportación a Asiria, en una «vuelta» a Egipto (Os 9, 3. 6; 8, 13; 11, 5). Oseas se planteó muy pronto ese juicio, realizado en parte por el mismo Israel; es decir, por sus malas acciones. Israel ha sido cautivado tan profundamente en el poder propio de los males por él cometidos, que ya no se puede librar de ellos (Os 5, 4 s.). «Sus hazañas le rodean»; están totalmente sitiados por los males cometidos, de tal manera que ya no tienen ninguna libertad de movimiento (Os 7, 2)[28]. Pero esa idea tan clara-

28. Cf. con relación a este conjunto de ideas el tomo I, 333 s.

mente mantenida por Oseas de «la esfera de acciones que producen el propio destino», no significa ni mucho menos que en Israel se cumpla solamente una justicia impersonal. Al contrario, es Yahvéh mismo el que se acuerda de sus acciones (Os 7, 2; 8, 13; 9, 9); (están «ante su faz», Os 7, 2). La verdad es que esa cierta palidez respecto a los hechos concretos de la consumación del juicio se explica porque toda la fuerza de las afirmaciones proféticas se dirige a mostrar que ahora es Yahvéh mismo el que se levanta contra su pueblo. El castigará (Os 5, 2); será como un león (Os 5, 14); le cogerá como un cazador (Os 7, 12). Frente a ese «yo», que desde ahora llenará y determinará todo el ámbito de la historia («yo, yo desgarro», אני אני Os 5, 14 b), casi no tiene interés el *cómo* va a ejecutarse históricamente.

A la vista de los vaticinios que anuncian las tinieblas tan inmisericordes en las que se llevará a cabo el juicio de Israel, no carece de peligro el proceder a un examen de los vaticinios salvíficos de Oseas; pues se daría la impresión de que esas tinieblas apenas soportables, sobre las que está continuamente avisando, no tenían la seriedad de una palabra definitiva. Pero, ¿quién dice que Oseas ha hablado de la salvación futura a los mismos hombres a los que había anunciado el juicio? Basta con que Oseas haya hablado también, sin duda alguna, de una salvación futura, no importa ante quién o para quién. Más todavía, él mismo fue consciente de esa paradoja; vio cómo se resolvía la lucha entre la cólera y el amor en el corazón de Dios. Por cierto que, a este propósito, se arriesgó a hacer una afirmación cuya osadía no tiene parangón en toda la profecía:

> ¿Cómo he de renunciar a ti, Efraim; abandonarte, Israel?
> Mi corazón da vueltas dentro de mí; mis entrañas se han encendido;
> no voy a dar curso al ardor de mi cólera, no destruiré más a Efraim,
> pues yo soy Dios, no hombre, el Santo en medio de ti... (Os 11, 8 s).

Pero Oseas nos ayuda a comprender esa vecindad de juicio y salvación mediante la idea de la pedagogía, que en él desempeña un papel mucho mayor que en cualquier otro profeta [29].

29. Os 2, 11 s.; 3, 3-5; 11, 1 s.

La actuación de Yahvéh con Israel tiene en él, en ocasiones, algo de sistematización pedagógica que, ante todo por medio de privaciones y limitaciones, quisiera traer al orden a los que estaban perdidos. Con ello se llega en realidad (al menos en algunos textos) a algo así como una compensación racional entre el obrar justiciero y el obrar salvífico de Dios.

> Largo tiempo estarán los israelitas,
> sin rey, sin jefes, sin ofrendas, sin estela,
> sin efod, y sin terafim;
> después volverán los hijos de Israel,
> y buscarán a su Dios (Os 3, 4 s.).

Eso de que Yahvéh abandonará a su pueblo es tan enorme y de importancia tan vital que no se podría expresar convenientemente cómo se imaginaba Oseas la existencia del pueblo de Israel en ese período intermedio; ¡no sólo faltará el orden civil, sino también el culto! Para tratar de aclararlo se le puede yuxtaponer aquel pasaje del gran poema de la pedagogía de Israel, en que el plan de Yahvéh con Israel se revela en una intimidad casi desconcertante. Yahvéh quiere «atraer con halagos a su pueblo», una vez que le ha cerrado el camino de los Baales; quiere «hablarle al corazón» y llevarle de nuevo al desierto (Os 2, 16). Esto no significa sino que Yahvéh quiere llevarle de nuevo al lugar donde empezó con él, es decir, a una situación de punto de partida [30]. Allá, en el desierto, no se pueden interferir divinidades de la fertilidad en la relación entre Dios y su pueblo; Israel se arrojará totalmente en Yahvéh; Yahvéh lo tendrá sólo para sí, a fin de darle de nuevo la tierra. Así pues, Oseas ve los nuevos hechos salvíficos como prefigurados tipológicamente en los antiguos, por lo cual todas las perturbaciones e imperfecciones, de las que informó la antigua historia de la salvación, serán sobrepujadas por las maravillas de los hechos salvíficos postreros. El valle de Akor, lugar del sacrilegio y de la lapidación de Akán, llegará a ser «puerta de la esperanza» (Os 2, 17; cf. Jos 7) y Yahvéh

30. H. W. Wolff, BK XIV, 78.

se prometerá en esponsales de nuevo con Israel. Un último oráculo recuerda por su forma a un sortilegio en el que se describe la libre circulación de las fuerzas de bendición que salen de Dios; es una cadena firmemente trabada (Dios-cielo-tierra-dones de cultivo-Israel) en la que no queda ningún resquicio por el que pueda entrar Baal con sus funciones (Os 2, 23 s.). También las palabras salvíficas del final del libro se mueven por completo en el ámbito de la naturaleza, con sus metáforas sumamente primitivas, casi míticas. Yahvéh amará a Israel, será para él como un ciprés siempre verde, como rocío para Israel; e Israel florecerá y echará raíces y su aroma será como el del Líbano (Os 14, 5-8). Es notable que el mismo profeta que piensa de un modo tan histórico-salvífico pueda impostar, al mismo tiempo, la relación de Yahvéh a Israel en el horizonte de un desarrollo natural y un florecimiento casi vegetal, en el que desemboca todo el dramatismo de la historia de la salvación como en una gran tranquilidad y paz.

2
ISAIAS Y MIQUEAS

LA PREDICACIÓN de Isaías es el fenómeno teológico más prodigioso de todo el Antiguo Testamento. Así juzga al menos cualquiera que estime más impresionante el ámbito teológico abarcado por un sólo hombre, que el abarcado por la tradición, que aunque tiene más envergadura, fue construido de manera anómina. La vivacidad espiritual de Isaías, y sobre todo la amplitud magnífica de su mundo de ideas no fue alcanzada por ningún otro profeta. Aun aquellas ideas que le habían sido suministradas por las tradiciones históricas, encuentran en él por lo general una nueva acuñación, más atrevida. Solamente se puede apreciar en su justa medida la capacidad de cambio de su pensamiento, si se piensa que Isaías no era un hombre moderno, sino antiguo, y su hogar espiritual estaba sumamente determinado por la tradición. La flexibilidad de su mensaje para acomodarse a todos los cambios de la situación política es tan grande, que sólo con el agudo perfil de sus mensajes podemos llegar a vislumbrar, como en un negativo, la situación histórica correlativa. Para poder hacernos una idea acerca de él como hombre, sólo nos queda su estilo, al lado de algunas indicaciones biográficas muy escasas. Pero ¡qué amplitud se despliega en él! Abarca desde las invectivas cortantes, hasta los textos en los que el *pathos* desemboca en amplitud solemne; desde la angostura apretada de un oráculo divino, hasta el himno resonante que se recrea en las

palabras [1]. Pero tanto en unos casos como en otros siempre es característica la medida que preside todo lo que dice Isaías; y esa mesura, ese contenerse aun en los momentos de mayor pasión, hace que el lector reciba continuamente la impresión de algo muy noble, desde el punto de vista humano. La hipótesis más verosímil, aunque nos faltan datos suficientes, es que Isaías era de Jerusalén, es decir, hombre de ciudad. Allí habría que buscarle en la clase alta. Su libertad en el trato con el rey o con los altos funcionarios, así lo ratificaría. Estaba casado, y tenía hijos a los que había puesto nombres simbólicos (Is 7, 3; 8, 3). Nada más sabemos de sus relaciones personales; no hay ningún punto de apoyo para suponer que estaba formalmente empleado en la esfera del culto del templo; al contrario, hay argumentos de peso que excluyen esa hipótesis.

Mientras que en el siglo IX el reino de Israel está en lucha continua con enemigos a menudo muy peligrosos, teniendo que defenderse de arameos, filisteos, moabitas y asirios (el año 853 luchó Acab en Karkar contra un ejército asirio), el reino de Judá no tuvo tales amenazas. Todo seguía así todavía en el siglo VIII, hasta que cambió al fin del reinado de Ozías, que coincidió, más o menos, con la entronización del gran Teglatfalasar (745-727) [2]. De modo muy significativo, la vocación de Isaías tiene lugar durante ese cambio (Is 6, 1). Muy pronto surgirían los asirios en el horizonte histórico de Judá: Teglatfalasar avanzó por la llanura costera de Palestina hasta la frontera con Egipto, en el año 734. Al año siguiente Judá fue obligado a tomar parte en una coalición anti-asiria. En la guerra «sirio-efraimítica» que se encendió como resultado de esa coalición, solamente se llegó a un asedio de Jerusalén, pues los judíos llamaron en su auxilio a los mismos asirios (2 Re 15, 37; 16, 5 s.). Teglatfalasar se volvió después contra el reino de Israel, y le tomó una parte de su territorio (2 Re 15, 29). El año 732 Aram-Damasco fue políticamente liquidado, y el año 721, después de la conquista de Samaria, el antiguo Israel fue incorporado al sistema provincial de los asirios. De este modo Asiria se transformó en el vecino más próximo de Judá; las fronteras de la región de soberanía asiria pasaban a pocos kilómetros al norte de Jerusalén. Desde ese momento ya no podían vivir del todo en paz los pueblos de Palestina todavía libres. De la cadena no interrumpida de intentos para sostenerse con la ayuda de coaliciones, y sobre todo, con la ayuda de Egipto, contra los asirios, se destacan especialmente tres sucesos: hacia el año 720 la sublevación de Hamath y Hanun de Gaza, que pactaron con Egipto. El triunfo

1. Un aspecto especial de la retórica de Isaías son las comparaciones con sus efectos convincentes: Is 1, 8; 7, 4; 18, 4; 29, 8.11 s.; 30, 13.17; 31, 4.
2. El año de la muerte del rey Ozías no se puede, sin embargo, determinar con precisión; quizá fue el año 735 (Jepsen).

de los asirios en Raphia puso fin a todo. Mucho más estrechamente se implicó el reino de Judá en la sublevación de los años 713-711, dirigida por Asdod; pues en esa ocasión Judá en el reinado de Ezequías había roto su vasallaje de Asiria en el que estaba desde 732, y se había unido a un movimiento en el que Edom y Moab también estaban interesados. Este intento también fue aplastado por Asiria, que envió a Tartan (Is 20, 1). Desgraciadamente no sabemos de qué modo consiguió Judá escaparse una vez más del castigo. Sin embargo el tercer movimiento de rebelión, que unido al cambio en el trono de Nínive (705) surgió en Askalón, y al que se sumó Judá, trajo consigo una gran catástrofe para Judá y Jerusalén. Es verdad que Senaquerib no apareció en Palestina hasta el año 701, y que al principio solamente procuró el apaciguamiento de los filisteos en la llanura costera; pero cuando venció también a los egipcios en Eltheke, se rompió la fuerza de la coalición, y se llegó a la conocida capitulación de Ezequías que le costó una gran parte de su reino [3].

Como ya hemos dicho, los acontecimientos históricos se reflejan con mucha precisión en la predicación de Isaías. El último acontecimiento en que intervino el profeta fue la catástrofe de Jerusalén en el año 701 (Is 22, 1 s.; 1, 7-9). Es verdad que Isaías vio su historia contemporánea desde un punto de vista totalmente distinto al del historiador de nuestros días. Quizás aparecería más claro su punto de vista profético si nos esforzáramos por interpretar su predicación (lo cual es ciertamente posible) no atendiendo a la cronometría histórica, sino a su relación con las tradiciones históricas. Es decir, aparecería que la abundancia amplia y ampulosa del mensaje de Isaías descansa en muy pocas ideas religiosas; ideas que le fueron dadas por la tradición, sobre todo por la tradición de Jerusalén.

Isaías, del mismo modo que Amós, es un portavoz y defensor insobornable del derecho divino. Continúa las acusaciones contra toda forma de violación del derecho y contra los daños que se siguen de la debilitación del derecho con una amplitud e intensidad tales, que justifican la hipótesis de que a los profetas del siglo VIII ya les había precedido alguna tradición, unos usos, con respecto a la temática de la oratoria profética. No se podrá ponderar suficientemente el interés de Isaías por el derecho di-

3. 2 Re 18, 13-16. Véase A. ALT, II, 242, acerca de la desmembración de regiones que sobrevino.

vino [4]. Se puede saber si la relación de una comunidad con respecto a Dios está en orden, atendiendo a su actitud respecto al derecho divino. La administración de justicia es para Israel el lugar privilegiado en el que se manifiesta públicamente qué intenciones se tienen con respecto a Dios. Por eso, la imagen de una Jerusalén con jueces irreprensibles, y la imagen de un Ungido, que es garante del derecho, se halla en el centro de los vaticinios de este profeta (Is 1, 26; 11, 3 s.). El derecho divino se transforma para él en el mayor bien salvífico. El lector moderno debe tener presente que entonces la administración de justicia no era asunto de funcionarios diputados para tal objeto, sino que era responsabilidad de la autoridad pública civil en sentido amplio. Como ya hemos dicho, todo esto recuerda a Amós y también a Miqueas [5]; piénsese por ejemplo en el grito: ¡obediencia, no sacrificios! (Is 1, 10-17). Con todo se encuentran en el interés de Isaías por el derecho divino algunos rasgos que no se encuentran en Amós. Ya los testimonios más arriba aducidos, acerca de la renovación de la ciudad de Dios y el reino del Ungido, muestran que según Isaías el derecho divino no lleva en sí mismo su propia significación, sino que la recibe en un contexto más amplio, y de carácter político. En muchas afirmaciones de Isaías habla un pensamiento político notablemente intenso, es decir, un interés por las formas políticas adecuadas a la comunidad fundada por Yahvéh, y también por los cargos o funciones que le son

4. Aparece manifiestamente en el empleo de los conceptos «justicia» y «derecho», que tienen un papel predominante en la predicación de Isaías: צדקה (צדק) Is 1, 21.26. 27; 5, 7.16.23; 9, 6; 10, 22; 28, 17; משפט Is 1, 17. 21. 27; 4, 4; 5, 7.16; 9, 6; 10, 2; 16, 5; 28, 6.17.

5. Isaías y Miqueas tienen muchos puntos comunes en su lucha contra la economía latifundista de los señores de Jerusalén, en cuyas manos se reúne la posesión patrimonial de muchos campesinos empobrecidos (Is 5, 8; Miq 2, 1-5). Sin embargo, Miqueas se diferencia de Isaías en que aguarda la plena extinción de Jerusalén de la historia (Miq 1, 5; 3, 12), y espera, como buen judío campesino, la restitución de las ordenaciones patriarcales del derecho agrario de la «comunidad de Yahvéh». Sobre Miq 2, 1-5, véase A. ALT, III, 373 s. Acerca de su raigambre histórico-tradicional, cf. W. BEYERLIN, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha* (1959).

necesarios [6]. Sin embargo no es que Isaías piense anfictiónicamente; para él, el pueblo de Yahvéh está constituido ante todo como una ciudad (*polis*). Jerusalén será renovada escatológicamente como ciudad con todas sus funciones (Is 1, 26), y en la *polis* los salvados estarán seguros (Is 14, 32). Todo lo que Isaías tiene que decir sobre la salvación y la renovación de Israel descansa (lo mostraremos todavía más claramente) en esa idea de la *polis*. Como signo de ese interés vigilante por la problemática estatal se puede señalar Is 3, 1-5, donde Isaías presenta algo así como una visión de la ruptura del orden cívico; con la desaparición de los profesionales legítimos: jueces, oficiales y ancianos, sobreviene la anarquía. Entonces ascienden a los cargos públicos muchachos y hombres que llevarán a la bancarrota política, salidos de la hez del pueblo: «el muchacho se alza contra el anciano, el canalla contra la persona honrada» y se busca a alguien que domine «sobre esos montones de ruinas». Las quejas sobre la transgresión del derecho divino tienen, pues, su sitio en este contexto político más dilatado.

Sin embargo hay en Isaías una particularidad llamativa: las quejas no se dirigen ad hoc al transgresor que corresponda, como en Amós, sino que suelen estar impostadas en un contexto histórico-salvífico más amplio. Así se queja Yahvéh en Is 1, 2 s., de que su pueblo rehúse la relación de obediencia (פשע). Este oráculo adopta la forma de queja de un padre que, según Dt 21, 18 s., ha de llegar al extremo y entregar su hijo rebelde a la justicia. En este oráculo llega a término, completamente negativo, un largo camino histórico (Yahvéh da a entender la fatiga que tuvo en la educación de su pueblo). En Is 1, 21-26 el camino histórico transcurre en dirección opuesta; es decir, de la condenación a la salvación, pero también en él la transgresión de los mandamientos acontece en un amplio plan histórico de Yahvéh.

6. Un estudio sobre la administración y funciones de la Jerusalén de entonces, encontraría importante material en Isaías: «juez» Is 1, 26; 3, 2; «jefe» (קצין) Is 1, 10; 3, 6 s.; 22, 3; «gobernador» (נגש) Is 3, 12; «jefe de palacio» (על הבית) Is 22, 15; «administrador» (סכן) Is 22, 15; «príncipe» (שׂר) Is 1, 23; 3, 3.14; «protector» (אב) Is 9, 5; 22, 21.

De manera especialmente plástica se presenta esa perspectiva histórica en Is 5, 1-7, donde encontramos la desilusión divina a causa de la corrupción jurídica (ilustrada una vez más con comparaciones). ¡Cómo insiste en esa pequeña canción, sólo con el fin de hacer patente la fatiga que aquel hombre se había tomado con su viña: el largo trabajo ha resultado ser totalmente inútil!

Dios levantó ante la predicación del profeta Isaías, y ante toda su actuación, una barrera terrible: las palabras que hablan de obstinación. Ya en el momento de su vocación hizo saber al profeta que su tarea sería «endurecer» el corazón del pueblo y hacer sordos sus oídos, y «vendar» sus ojos; que «con sus propios oídos oigan y no entiendan, con sus propios ojos vean y no comprendan» (Is 6, 9 s.). Cabría preguntarse si esas palabras, en su formulación actual, no suponen haber tenido ya cierta experiencia; si no recibieron esa última formulación a una cierta distancia de la vocación, cuando Isaías ya podía contar con algunos resultados de su actuación. Por otra parte se ha hablado, y con razón, de la correspondencia llamativa entre Is 6, y 1 Re 22, 21, y más en concreto, de un género literario de «relato de una misión» [7]. De este modo resultaría que ese motivo de la «obstinación» le habría sido dado a Isaías en la tradición profética. Sea como fuere, esa palabra tiene en Isaías una posición tan destacada, que debemos esforzarnos en asignarle su lugar en el contexto más amplio de la fe yahvista. Para muchos exegetas el asunto se presenta bastante simple. Aluden al hecho real, ciertamente indudable, de que la aptitud para oír y entender la palabra de Dios se atrofia cuando se rechaza continuamente. «La preterición consciente de la verdad divina, el dejar de oír por costumbre las advertencias divinas, acarrea la insensibilidad hacia el obrar de Dios» [8]. El no querer se castigará con el no poder.

7. W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, BK, 19; J. ENGNELL, *The Call of Isaiah* (1949) 26.

8. EICHRODT, III, 112; de modo semejante: O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments* (1950) 616; H. SCHULTZ, *Alttestamentliche Theologie* (⁵1896) 465; J. SEIERSTAD, *Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia* (1946) 126.

Pero hay que protestar contra esa interpretación de la idea de obstinación. Se mantiene y cae junto con sus premisas condicionantes, y se transforma después en una verdad religiosa de tipo universal que se confirma siempre en el amplio ámbito de la vida religiosa. El hecho se transforma luego en un proceso racional; lo cual querría decir que sería plenamente comprensible como cualquier proceso psicológico. Todo lo más que se podría decir es que el profeta, con su predicación «ratifica un orden moral estable» [9]. Pero la exégesis que sólo quiere ver en la obstinación una forma determinada de la ley del Talión, no hace justicia de ninguna manera a los testimonios del profeta, pues en todo el Antiguo Testamento la obstinación se describe como un actuar de Dios, y no como una regulación legal que se realice en el interior del hombre. Dondequiera que Dios habla al hombre, encuentra que se le ha transformado en alguien extraño; lo mismo ocurría con su pueblo elegido. Aquí es donde propiamente se plantea la cuestión: ¿cómo puede ser que Yahvéh unas veces elija, y otras endurezca u obstiene? ¿Cómo es posible que en el mensaje de ese profeta Yahvéh se oculte de repente en una oscuridad cual Israel nunca jamás había conocido? Realmente no se necesitaba el mensaje de todo un Isaías para llevar a su término el proceso psicológico de la insensibilidad religiosa en un Israel alejado de Dios. Cualquiera que se aproxime indirectamente a la idea de obstinación; es decir: el que la entienda

9. H. SCHULTZ, *o. c.*, 465. F. HESSE entiende la idea de la obstinación como el resultado de una dificultad intelectual: por un lado se podía ver en Israel que los pecados continuados hacen con frecuencia que el hombre sea ciego para la «realidad de Dios». Pero como a la fe yahvista le resultaba imposible atribuir ese enigmático fenómeno a la esfera de los poderes demoníacos, «solamente quedaba la salida de relacionar también a Yahvéh con estas cosas, que propiamente y esencialmente nada tenían que ver con él» (*Das Verstockungsproblem im AT*, BZAW 74 [1955] 41-43). Mas precisamente eso es lo que está en duda: que Yahvéh no tenga nada que ver «esencialmente» con la idea de la obstinación. Además, para aclarar la idea de la obstinación partiendo de una aporía teológica dada de antemano, falta cualquier punto de apoyo exegético que nos diera derecho a interpretar al revés los testimonios que hemos encontrado, en el sentido de que Israel hubiera puesto a Yahvéh en situación de ser el «que endurece», y no más bien Yahvéh a Israel en la de ser «obstinado» o «endurecido».

como resultado secundario de una reflexión teológica, como una especie de salida a un dilema teológico, o como la explicación de una ley religioso-psicológica, ese tal habría escogido una postura que, desde un punto de vista hermenéutico, le situaría desde un principio fuera del texto. Solamente podría hacer eso el exegeta cuando todos los medios para entender el objeto de un modo directo fueran infructuosos. Pero ese intento, por lo que se refiere a Is 6, 9 s., no se ha hecho en absoluto.

No existe una prehistoria, en cierto modo uniforme y conexa, de la idea de obtinación. Sin embargo, todos los documentos que tratan en alguna manera del enloquecimiento (*Betörung*), o del endurecimiento (*Verhärtung*) que Israel veía que procedía de Yahvéh, se hallan en la línea de las palabras de Isaías. El «mal espíritu» que indujo un cambio en los asuntos de Abimelec en Siquem (Jue 9, 23); el mal espíritu que le sobrevino a Saúl (1 Sam 16, 14; 18, 10; 19, 9); la insensatez de los consejeros de Absalón por culpa de los cuales rechazó el consejo sensato de Ajitofel (2 Sam 17, 14); finalmente, la decisión de Roboam, insensata, pero dispuesta por Yahvéh (1 Re 12, 15), preludian las afirmaciones de Isaías. Como se ve no son la «salida» de una dilema teológico, sino que más bien muestran la escasa dificultad que tenía la fe yahvista en recibir como de la mano de Yahvéh aun esas cosas tan oscuras. Pero en estas consideraciones ha de insertarse también el factor de que toda la antigüedad, tanto oriental como griega, estaba profundamente impresionada por el fenómeno del enloquecimiento; esa forma de enajenación mental política que acaba irremisiblemente en la autodestrucción; y que ese algo tan monstruoso, ese hundirse en el engaño, la locura y el aniquilamiento producido por uno mismo, ya no podía entenderse como algo interior al hombre sino solamente como una actuación impenetrable de la divinidad. Distinto es el caso de la obstinación del faraón, pues los narradores la entienden como un acontecimiento situado dentro de un plan histórico más amplio, al que sirve de introducción [10]. Ahora bien, precisamente ese círculo de tradiciones cerrado en sí mismo podría llegar a ser tan importante para comprender la idea de la obstinación (en Isaías) que proporcionara algo así como una motivación lógica, aunque no ciertamente de origen humano. La obstinación, tal y como se le dijo al faraón, tuvo lugar «para mostrar mi poder y para que se anuncie mi nombre en toda la tierra» (Ex 9, 16 ¿J?) [11].

Nada debe estar más lejos de nosotros que abstraer de todos los diversos testimonios y documentos algo así como una idea general de obstinación. Tratamos de entender a Isaías; con este objeto se debe saber que por un lado era heredero (en lo que concierne a esa idea de la obstinación) de una idea que en Israel,

10. Ex 4, 21 (J); 9, 12 (P); 10, 1 (J).20 (E).27 (E).
11. Cf. también Ex 7, 5 (P); 11, 9 (P); 14, 4 (J).17(P).

y aun en toda la antigüedad, tenía una base indiscutible; pero que por otra parte expresó algo nuevo y nunca oído en Israel. Nunca había sido escuchado el radicalismo de esa opinión según la cual Israel caerá a causa del mismo Yahvéh; nunca había sido oída su concepción de la palabra creadora de Yahvéh (Is 9, 7); finalmente, tampoco había sido conocida la amplitud de los planes históricos divinos, la idea de la «obra» de Yahvéh. En ese campo teológico de ideas tiene su sitio determinado la idea de la obstinación o endurecimiento de Israel. No se podría entender la afirmación de un endurecimiento que habría de realizar el mismo profeta, sin la idea de la palabra creadora de Yahvéh, de la que ya hablamos detalladamente [12]; más aún, quedará claro que esa idea tradicional llega a sus últimas y más profundas consecuencias teológicas en el concepto de la obstinación. Ciertamente la idea de que la palabra profética, sólo en virtud de su poder, puede producir castigos y catástrofes, fue expresada ya antes de Isaías con gran exactitud; pero ahora con ese profeta se manifiesta de repente que esa palabra produce la condenación no solamente en el ámbito externo de la historia, sino también en los hombres, en el más oculto recinto de sus propios corazones; condenación y castigo que consiste en rechazar la llamada salvífica de Yahvéh.

La afirmación referente al endurecimiento suena en Is 6 de un modo totalmente exclusivo, y así ha de ser entendida. De ese fondo desconsolador se destaca, tanto más maravillosamente, el hecho de que a pesar de todo el mensaje de Isaías es aceptado por un pequeño círculo. Pocos años más tarde Isaías definirá el resultado de su primera actuación diciendo que Yahvéh «ha escondido su rostro a la casa de Yahvéh» (Is 8, 17), y en su último informe el profeta vuelve de nuevo a esa realidad: Jerusalén y Judá se han resistido; con lo que en ese contexto la obstinación aparece expresamente como pecaminosa (Is 30, 8 s.). No se debe calificar por eso la palabra de la obstinación como una «afirma-

12. Véanse más arriba las páginas 120 s.

ción-límite» [13], pues el enigma del endurecimiento contra los mandamientos de Yahvéh atraviesa toda la obra de Isaías; sirve precisamente para dar realce a la invitación continuamente renovada de Yahvéh.

> ¡Quedaos absortos y pasmados! ¡Quedad ciegos y sin vista!
> ¡Emborrachaos!, pero no de vino; ¡dad traspiés!, pero no por las [bebidas fuertes;
> pues Yahvéh ha derramado sobre vosotros un espíritu de sopor profundo,
> ha cerrado vuestros ojos, y velado vuestras cabezas...
> ...por eso yo voy a continuar en ese pueblo actuando maravillosamente,
> maravillosa y admirablemente, anulando la sabiduría de los sabios
> y eclisando la inteligencia de los inteligentes
> (Is 29, 9-14).

«Por eso actúo *yo en ese pueblo*», dice Yahvéh; así pues, la obstinación es, para Isaías, una actuación especial de Yahvéh en la historia. ¡Isaías habla solamente de una actuación; de la «obra» de su Dios! (Una de nuestras tareas principales será mostrar esto en lo que vayamos diciendo). Y lo primero que tiene que decir con respecto a este tema es la palabra de la obstinación; aunque no será la última.

Pero esto significa que debemos aprender a mirar la palabra *obstinación de una manera histórico-salvífica. El* que se dispusiera a estudiarla desde un punto de vista psicológico, o desde el punto de vista de la historia de la religiosidad, o el que sólo la entendiera como un castigo, tendría que considerarla como un final; como la liquidación de un proceso que termina más o menos normalmente. A ello se opone sin embargo una simple comprobación de los textos de Isaías, ya que en él la obstinación se encuentra, paradójicamente aunque de modo muy destacado, en el comienzo del proceso histórico-salvífico. Isaías recibió esa palabra al comienzo, en el momento de su vocación, y en Is 8, 17 dice, más paradójicamente todavía, que confía precisamente en ese Dios «que obstina»; también ahí la obstinación es un acontecimiento desde el que el profeta dirige su vista hacia el futuro;

13. Así F. HESSE, *o. c.*, 72.

no otra cosa se contiene en Is 30, 8 s. El hecho de no ser oída (como ya dijimos antes) no pone punto final ni muchísimo menos a la palabra profética. El mensaje contra el que Jerusalén se ha endurecido, debe ser escrito «para un día futuro». En ese día (tal y como piensa Isaías) se cumplirá todo lo que estaba pasando por los oídos de sus contemporáneos sin dejar rastro. Decididamente, todo en Isaías apunta hacia el futuro; también la palabra de la obstinación o endurecimiento llevado a cabo por el mismo Yahvéh [14].

1. SIÓN

Nos enfrentamos ahora a la tarea de desarrollar, lo que habíamos designado demasiado indeterminadamente como la invitación de Dios, en un sentido más cercano al de Isaías. Al desarrollar el mensaje de Isaías ha de tenerse presente, desde un principio, la cuestión de la tradición sacra en la que Isaías había estado inmerso en cuanto habitante de Jerusalén; y acordarse de la especial situación de Jerusalén, que tenía su vida particular (desde el punto de vista de la historia de las tradiciones) por haber entrado relativamente tarde en el ámbito cúltico de la fe yahvista [15]. En realidad, el mensaje del profeta da una respuesta muy concreta a esa cuestión. Es verdad que en los largos años de su actuación Isaías había acomodado su predicación de modo diverso, según las épocas y el tipo de personas ante el que se presentaba; pero también es verdad que tenía preferencia por una forma, por algo así como un esquema, de tal manera que si se quiere llegar a entender al profeta, sería bueno partir de esa forma. Si el lector no cae en la cuenta de que las unidades literarias

14. Véanse más arriba las páginas 62 s.
15. Sobre la cuestión de la entrada de Jerusalén en las antiguas tradiciones yahvistas, cf. M. NOTH, *Jerusalem und die israelitische Tradition*, en *Ges. Stud.*, 272 s. Lo que allí se dice, debería completarse con la referencia a la existencia de una «tradición de Sión» específica, y su inclusión en la fe yahvista. Cf. E. ROHLAND, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten.* Heidelberg 1956, 119 s.

han sido configuradas según un esquema se debe a que Isaías supo variar asombrosa y polifacéticamente los elementos individuales. En Is 17, 12-14 se manifiesta muy claramente, casi como si fuera un modelo, el fluir íntimo de esas unidades; un rumor de pueblos se acerca en oleadas contra Sión; Yahvéh les amenaza y ellos huyen lejos. «¡Al tiempo de la noche, el espanto! Antes de la mañana ya no están ahí». Es curioso que no se pueda precisar históricamente a los pueblos de que aquí se habla; más bien parecen una masa informe, políticamente indeterminada, idea que está favorecida precisamente por la referencia a motivos del mito de la lucha contra el dragón del caos. Tampoco se puede decir que ese apartamiento del enemigo sea un acto militar; tiene lugar de un modo maravilloso y sin espectadores, entre la noche y la mañana. Sólo posteriormente, y con gran admiración, se puede comprobar la salvación. Es difícil establecer la fecha de este fragmento; ya hace tiempo que ha sido abandonada la antigua hipótesis de que Isaías se refería al sitio de Senaquerib; ya que de este suceso habló Isaías en otras ocasiones. No se puede dudar en ellos de que Isaías hablaba de una posibilidad política concreta, pero se insinúa imperiosamente la sospecha de que tanto la forma como el contenido ideológico individual no han sido creadas ad hoc por el profeta en esta unidad literaria, sino que en ellas depende de alguna tradición. Si se pregunta qué tradición sea esa, habría que pensar primeramente en el grupo de los llamados «cantos de Sión» (Sal 46; 48; 76), ya que se manifiesta en ellos una tradición específicamente jerosolimitana (es decir, totalmente anti-anfictiónica), de la que ya nos hemos ocupado en otro contexto [16]. Los tres poemas o canciones tienen conocimiento de un ataque de los reyes y los pueblos, que se dirige contra Sión, que sin embargo será defendida misteriosamente por Yahvéh: «Ellos miraron, y quedaron estupefactos, presos del pánico huyeron, un temblor les sobrevino» (Sal 48, 6 s.). Ante Sión, «(Yahvéh) quebró las flechas (relámpagos del arco), el escudo, la espada y la guerra», «ante tu amenaza, Dios de Jacob yacen desmayados con los carros y caballos» (Sal 76, 4. 7).

16. Cf. tomo I, 75 s.

El suceso que conmemoran esos poemas no se puede situar en la historia de la Jerusalén de los tiempos de David; tampoco se puede decir que sea material mitológico en sentido estricto; ¿proviene quizás de la Jerusalén de los tiempos anteriores a David? Es probable que esos salmos sean anteriores a Isaías; aunque no lo fueran, tampoco cambiarían mucho las cosas, pues la tradición que presentan acerca de un atentado frustrado contra Jerusalén, no fue ciertamente imaginada por ellos, sino que tiene una procedencia mucho más antigua. La conexión de Isaías con esa antigua tradición jerosolimitana se puede palpar especialmente en la descripción, tan patética como misteriosa, de la intervención divina. Más clara aparece todavía si miramos otros textos de Isaías, en los que el profeta transforma la antigua tradición en algo totalmente nuevo, según cada caso concreto. En Is 10, 27 b-34 (fragmento que con Is 17, 12 s. pudiera proceder quizás de la misma época; es decir, alrededor del 715), se indica el asalto de los enemigos con precisión y contornos definidos; el texto busca los detalles geográficos, nombrando por orden las poblaciones correspondientes, hasta que el enemigo «levanta su mano sobre la montaña de la hija de Sión». Entonces interviene Yahvéh «con su terrible poder». El aniquilamiento del enemigo tiene lugar por una intervención totalmente personal de Yahvéh, y no en una batalla. La salvación llega en el último momento; la tierra judía ya está invadida; solamente ante Sión se destruye el poder enemigo. Sobre esa seguridad se basa también Isaías en la insurrección del año 720, cuando con serena respuesta despide a los enviados que querían invitarle a participar en la sublevación: «Yahvéh ha fundado Sión; allí se refugiarán los pobres de su pueblo» (Is 14, 28-32). Por su sentido y por la época, esas palabras están cercanas al vaticinio según el cual Asiria sería aniquilada en la misma tierra de Yahvéh (Is 14, 24-27). De la época posterior, cuando el profeta esperaba el ataque de Senaquerib, tenemos solamente tres variaciones, más o menos

completas, del «esquema» que le había sido dado de antemano con todos sus componentes. El gran poema de Ariel (Is 29, 1-8) presenta, ya desde su comienzo, un punto histórico sumamente paradójico: Yahvéh se levantará él mismo contra Sión («entonces yo mismo investiré a Ariel... Yo acamparé contra ti cercándote todo alrededor»). De este modo todos los acentos han sido cambiados de sitio, ya que el suceso significa ahora una humillación extrema de Sión (v. 4). Pero la sigue inmediatamente un cambio favorable: Yahvéh intervendrá con la tempestad y el huracán, y los que la asedian serán como el tamo que vuela y como el polvo. Así pues, primeramente Yahvéh está presente en el ataque de los enemigos contra Sión, pero después se vuelve contra esos mismos enemigos.

> Y será como cuando un hambriento come en sueños,
> mas después, cuando despierta, tiene el estómago vacío;
> y como cuando un sediento bebe en sueños,
> pero se despierta con la garganta reseca;
> así les ocurrirá a las hordas de los pueblos
> que se pusieron en campaña contra la montaña de Sión
> (Is 29, 8).

Por el contrario, en Is 30, 27-33 (uno de los textos más vehementes de Isaías), se trata solamente del rechazo de Asiria, contra la que aparece Yahvéh mismo, llameando de cólera, para hacer sonar su voz majestuosa y mostrar cómo se abate su brazo. Finalmente en Is 31, 1-8, Isaías se vuelve contra aquellos que, a la vista del peligro inminente, confían en pactos y armamentos. Es Yahvéh mismo el que defiende a Sión. El mismo descenderá, «él la protegerá, salvará, perdonará y librará» (v. 5).

Con más detalle hemos de hablar del mensaje de Isaías en su época más antigua, en la guerra sirio-efraimítica, ya que la situación, desde el punto de vista de la historia de las formas, es totalmente distinta en Is 7, 1-9. Este texto es ciertamente una narración relativa al profeta, pero que constituye solamente el marco plástico para una «advertencia» (*Mahnwort*) y una «promesa» proféticas incluidas en la narración. Se trata, pues, de una mezcla bastante singular de dos géneros literarios. Y aquí, en esa «advertencia» de permanecer totalmente tranquilo y sin temor, y en esa «promesa» de que el ataque de los aliados contra Jerusalén no conseguirá nada, se pueden reconocer fácilmente una vez más las ideas básicas del esquema; sólo que no se ve el acontecimiento «neutralmente», desde fuera, sino desde la posición de Sión. Mientras que en los textos aducidos anteriormente el interés estaba centrado, más o menos exclusivamente, en los sucesos externos (en el ataque y la defensa), aquí resalta la actitud interior de aquellos en cuya cercanía más inmediata sucede algo tan terrible y maravilloso. Se les pregunta si soportarán todos estos apuros «con fe»; ya que solamente así podrán salir airosos (Is 7, 9).

Las palabras acerca de la fe parecen resonar, en cierto modo, aisladas en Isaías, es decir, sin tradición previa. Pero sucede todo lo contrario, ya que en este caso concreto Isaías es el renovador de una antigua tradición. Solamente conviene fijar la atención en esto: hasta qué punto Isaías camina en el sentido de las ideas que procedían de la antigua esfera de tradiciones de la guerra santa de Yahvéh. De la misma manera que Yahvéh en otro tiempo vino desde lejos a esta su guerra (Jue 5, 4 s.), así «bajará, cuando se produzca la marcha de los ejércitos, sobre la montaña de Sión»; y así como él, en otro tiempo, totalmente solo y sin ayuda humana aniquiló al enemigo, «así caerá Asiria bajo la espada de alguien no-humano y no-terreno» (Is 31, 4 b. 8). Yahvéh descenderá, su voz resonará y dirigirá la lucha «bajo la tormenta, el huracán y el granizo» (Is 30, 30); visitará a Sión «con truenos, temblores de tierra y espantosos sonidos, con tormenta y huracán» (Is 29, 5). Justamente como él, en otro tiempo, hizo caer piedras del cielo contra los cananeos (Jos 10, 11), y en la guerra contra los filisteos tronó con poderosos estruendos (1 Sam 7, 10) y la tierra tembló (1 Sam 14, 15), así sucederá también, según el vaticinio de Isaías, en la aparición escatológica de Yahvéh. A esa esfera de ideas de la tradición referentes a la ayuda salvadora de Yahvéh, pertenece también la exigencia de la fe. Ya hablamos también del papel que desempeña en el relato de la lucha de Gedeón contra los madianitas (aunque no aparezca allí el vocablo mismo) (Jue 7). En la narraciión del paso del mar de los juncos se encuentra (¡casi lo leemos como una prefiguración de Is 7, 1 s.!) no sólo la advertencia de «no temer», mientras esperan la ayuda que ha de venir, y de «estar tranquilos», sino también la frase de que Israel «creyó» entonces en en Yahvéh (que en cierto modo es ya el resultado) (Ex 14, 31). Así pues no cabe duda de que Isaías renovó con gran vehemencia en su tiempo la idea de las guerras salvíficas de Yahvéh, que al mismo tiempo exigían la fe. Es de notar que Isaías no retrocede por eso a las ideas del tiempo de los jueces; más bien se refiere a esas ideas tal y como habían quedado fijadas en el comienzo del tiempo de los reyes. A este respecto es característica la concepción de la guerra santa como un puro milagro; el día de la salvación de Yahvéh es plenamente autártico, y no tolera ningún «sinergismo» humano [17].

17. Cf. a este respecto G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (1952) 42 s., 56 s.

Precisamente en ese punto actúa el celo de Isaías: en la exclusión apasionada y vehemente de cualquier tipo de seguridad propia. Que viese inmediatamente próximo el día de la salvación es solamente uno de los aspectos de su mensaje. Por eso todo dependía de que Ajaz y los notables de Jerusalén hiciesen sitio, por su parte, a ese día de Dios. Isaías llama «fe» a: dejar sitio a la actuación de Dios y renunciar a salvarse a sí mismo. En Isaías, la exigencia de la fe se actualiza en un sentido decididamente polémico y negativo: ahora solamente se trata de no cambiar el sitio de Dios por la actividad político-militar propia. «Permanecer tranquilo» (השקט Is 7, 4) sería la única postura humana adecuada a esta situación. Lo mismo expresó, en forma paradójica, muchos años después, a la vista de la amenaza de Asiria: el «permanecer tranquilo» (נחת) ahora es la «fuerza» (Is 30, 15). Sin duda Isaías piensa (cuando habla de ese «permanecer tranquilo») no solamente en una actitud interior del alma, sino en una actitud que se manifiesta externamente en una conducta política determinada [18]. Pero el «objeto» en el

18. La cuestión acerca de si, desde un punto de vista de actuación política realista, habría que llamar «utópico» a ese «permanecer tranquilo» (así E. TOELTSCH, *Das Ethos der hebräischen Propheten*, en *Ges. Schriften*, IV [1924] 36; y especialmente F. WEINRICH, *Der religiös-utopische Charakter der «prophetischen Politik»*, 1932), o si como asegura O. Procksch en su comentario (páginas 15, 118 y otras), era también prudente desde un punto de vista de actuación política realista, es meterse en puntos de vista históricos que eran ajenos al profeta; pues verifica la posibilidad de realización de su vaticinio desde un punto de vista neutral. Es evidente que no puede decidirse la cuestión por nosotros, que ya no apreciamos en absoluto los coeficientes del juego de fuerzas que entonces tenía lugar. Naturalmente que para Isaías era lo más prudente aun políticamente, pero ¡sólo porque Yahvéh se lo había mandado! Aun cuando E. Würthwein tuviese razón en su concepción de que Isaías había visto infidelidad con respecto a Yahvéh solamente en la petición de auxilio a Asiria, pero que no por eso había pensado en excluir todo tipo de ayuda militar, sino que por el contrario opinaba que se diese cabida a la lucha, con tranquilidad y ausencia de miedo, aun entonces nada cambia esencialmente, ya que, según todos los textos de Isaías que hacen al caso, Yahvéh había prometido cargar con todo el peso de la defensa. Pero considerando que la tradición anterior a Isaías muestra ya la tendencia a eliminar cada vez más la participación humana, y que Isaías nunca habla de tal participación, sino que más bien en sus afirmaciones últimas espera todo de la intervención de Yahvéh, no me parece probable esa concepción. E. WÜRTHWEIN, *Theologie als Glaubenswagnis*, en *Festschrift für Karl Heim*, 47 s. Cf. también

que debían fundamentar su fe, no estaba presente para los contemporáneos de Isaías, sino que era futuro. Esto era lo inaudito, que Isaías les exigiera instalar su existencia en una futura actuación de Dios. Si saben refugiarse en el día futuro de la salvación de Yahvéh, entonces serán salvos. Más tarde, cuando ya todo había pasado, cuando Jerusalén había capitulado y la tierra estaba desolada, entonces Isaías ajustó cuentas una vez más en la capital con los notables. En la cuestión de su seguridad militar no han olvidado nada; en lo que respecta a la fortificación y suministro de agua de la ciudad, han hecho todo lo imaginable:

> pero no habéis mirado hacia el que hacía esto,
> y no mirasteis hacia el que dispone todo desde lejos (Is 22, 11).

Raras veces aparece el concepto de «mirar hacia» el obrar histórico de Yahvéh; pero también tiene antecedentes en la tradición, pues ya Moisés exigió a los israelitas, según la descripción del yahvista, no temer, permanecer quietos, y «mirar hacia», estar atentos a la ayuda de Yahvéh (Ex 14, 13), y la narración concluye también con la advertencia de que Israel «había visto la poderosa mano de Dios» (v. 31). El concepto de fijarse en el obrar de Yahvéh se repite (empleado de modo tan absoluto como el de la fe) en Isaías, y es casi sinónimo de fe; en todo caso describe, del mismo modo que el «permanecer tranquilo», un aspecto muy esencial de lo que Isaías llama «fe».

Pero la idea que Isaías tiene de la fe, permanecer tranquilo y fijarse en Yahvéh, exige también que se la integre en un contexto profético más amplio; a saber, en la esfera de ideas de la «obra» de Yahvéh, y de su «resolución» (*Ratschluss*). En cierta ocasión atacó Isaías, en la capital a los glotones irreflexivos:

> pero no ven la obra de Yahvéh (פעל),
> y no ven el quehacer de sus manos (מעשה) (Is 5, 12).

H.-J. KRAUS, *Prophetie und Politik* (1952); K. ELLIGER, *Prophet und Politik*: ZAW (1935) 3 s.

Esta idea de la «obra» de Yahvéh no es fácil que pertenezca a una tradición sacra; parece más bien algo que Isaías acuñó libremente. Algunos versículos después, en otra amenaza, Isaías cita las palabras de los que dicen:

> apresure (Yahvéh) su obra (מַעֲשֵׂה) para que la veamos;
> que se acerquen y se realicen los planes (עֲצָה) del Santo de Israel, para que los experimentemos (Is 5, 19).

Es evidente que esos términos, expresados burlonamente, fueron tomados de la misma predicación de Isaías. Precisamente aquí aparecen como sinónimos, más o menos, los conceptos de la «obra» de Yahvéh, y de su «resolución» o plan. Se trata sin duda de una creación del profeta. Es un concepto de origen laico, y significa el acuerdo tomado en una asamblea del consejo. Es probable que se pensara en la asamblea del trono celestial, en la que fue discutido punto por punto el proyecto político, y luego acordado (1 Re 22, 19-22). Esa concepción de un plan, desarrollado por Yahvéh en la historia, es algo nuevo en la predicación profética del siglo VIII. No ha de pensar el lector moderno en el gobierno general de la historia universal que realiza la providencia divina, ya que para Isaías se trata en ese plan o consejo, o resolución, de un acto encaminado a la salvación de Sión, es decir, de una historia salvífica. Pero Isaías ha colocado ese obrar salvífico de Yahvéh en un contexto histórico de posibilidades más amplias: en el contexto de la historia universal. Nada era improvisado; Isaías dice muy significativamente que Yahvéh había «configurado» (מרחוק) su obra «desde hacía mucho tiempo» (יצר Is 22, 11) (cf. Is 37, 26). Así pues, esa obra de Yahvéh llena todo el espacio histórico mundial, en lo que entonces era abarcable; y como entraban en colisión con ella los grandes imperios del mundo, que conscientemente se pavoneaban en el mismo espacio histórico, éste será uno de los grandes temas sobre los que Isaías vuelve una y otra vez:

> Lo ha jurado Yahvéh Sabaot:
> tal y como lo ha pensado, se cumplirá,
> y como lo decidí, sucederá:
> destrozar a Asiria en mi tierra;

> aplastarle en mis montañas...
> ésta es la decisión (*Ratschluss*) tomada sobre toda la tierra,
> ésta es la mano extendida contra todos los pueblos.
> Si Yahvéh lo ha decidido, ¿quién puede impedirlo?
> Si su mano se tiende, ¿quién la hará retroceder? (Is 14, 24-27).

En ese fragmento que parece proceder de la época de la primera amenaza seria a cargo de los asirios, queda perfectamente claro que en el centro de esa decisión o plan, se encuentra Sión. Para protegerla, Asiria ha de fracasar en «las montañas de Yahvéh». Pero este suceso, que ocurre en un lugar pequeño, engloba toda la tierra; «todos los pueblos» deben rendirse a él; pues nadie puede hacer retroceder el brazo extendido de Yahvéh.

Parecido espíritu respira el gran fragmento sobre Asiria de Is 10, 5-19, uno de los poemas más importantes de Isaías desde un punto de vista formal, extraordinario también por la construcción barroca de la «invectiva», en la que el profeta ha incluido tantas cosas, que resulta desequilibrada con respecto a la «amenaza» (v. 16 s.). Asiria había recibido una orden determinada de Yahvéh, pero, según la apreciación de Isaías, esa orden estaba estrictamente delimitada, a saber: castigar duramente a su pueblo. Pero Asiria está en vías de sobrepasar esa orden. Todavía no ha sucedido nada de eso; mas solamente el hecho de que Asiria «tenga la intención» de transgredir la orden, es decir, que «piense» en aniquilar, es motivo suficiente para amenazarle con el castigo. Este texto permite conocer como ningún otro la visión histórica del profeta. Isaías no reflexiona acerca del modo en que llegó a los asirios esa orden; lo que está claro para él es el hecho mismo de la orden. Todo descansa sobre la condición previa que se arroga Isaías de conocer los planes divinos; planes que están detrás de los sucesos políticos de su tiempo; en este caso concreto: detrás de la invasión de Palestina por los asirios. Partiendo de ese punto, el acontecimiento se descompone, para él, según los coeficientes divinos y humanos, y está en condiciones de separar lo que se ha entremezclado de arbitrariedad humana (material humano pecaminoso) de aquello otro que Yahvéh tiene intención de hacer, por su parte. Así pues, interpretar la historia según los planes divinos que se ocultan en ella, era para

los profetas algo muy distinto a un método racional que pudieran manejar a discreción; en momentos de tensión histórica especial reivindicaron para sí la autoridad de entender así la historia, basándose en la inspiración, sobre la que no dieron más detalles.

En ese contexto se encuentra también la frase de que Yahvéh «llevará a cabo toda su obra en las montañas de Sión» (v. 12). Desgraciadamente su puesto en la estructura total no es bueno, pues posiblemente procede de otro contexto; pero sin duda que ha de ser tenido por propio de Isaías. Muestra con mayor claridad que cualquier otro testimonio, cómo lo que Isaías llamó la «obra» de Yahvéh, que llena todo el ámbito histórico, vale también para Sión y se realiza también allí[19].

En conformidad con los testimonios aducidos hasta este momento, y especialmente Is 7, 1 s.; 17, 12 s. se podría tener la impresión de que Yahvéh protegería a Sión en cualquier circunstancia contra los asirios. En realidad, así lo expresó con toda claridad Isaías en más de una ocasión. Sin embargo nunca vio ese suceso de un modo completamente unívoco; al menos, quizás, en su primera época, ya que de esa venida de los asirios esperó casi exclusivamente un castigo asolador y un azote para Judá (Is 7, 18. 20). El profeta no perdió nunca de vista ese aspecto oscuro de la obra de Yahvéh. En épocas posteriores esa visión pasa de nuevo a primer plano; así por ejemplo, en el poema de Ariel, que como ya hemos visto considera a Yahvéh mismo como aquel que asedia a Sión. Entonces será «el lamentarse y quejarse», y Jerusalén será semejante «al espíritu de los muertos» cuya voz apagada «resonará desde el profundo polvo».

19. Sólo en una ocasión, según parece, habló Isaías muy sistemática y teórico-pedagógicamente de la actuación histórica de Yahvéh: en Is 28, 23-29, caso de que sea correcta la interpretación de ese texto como una parábola que apunta a un ordenamiento transcendental, es decir: precisamente a Yahvéh y a su actuación histórica. Pero quizás es un poco difícil de admitir dado que no hay nada en el texto que invite a no tomarle en sentido propio, o que indique que sea un enigma. En las *Geórgicas* de Virgilio se encuentra un poema de las actividades del campesino en la sucesión de las estaciones del año, incluyendo referencias a la divinidad que ha instruido al labrador (v. 35 s.). Propiamente sólo se distingue de Is 28, 23 s. en el contorno externo, y nunca ha sido entendido como parábola.

Así de dura será la humillación que precede a la salvación (Is 29, 2. 4). En este punto la obra de Yahvéh con respecto a Sión alcanza una notable ambivalencia teológica: juzga y salva al mismo tiempo. Con mayor agudeza todavía lo expresó Isaías ante los notables de Jerusalén que habían creído poder hacer de «la mentira su refugio», a fin de «salvarse en el engaño». Isaías les previene:

> Pues Yahvéh se levantará como en la montaña de Perazim,
> como en el valle de Gabaón se alzará,
> a fin de realizar su obra, obra extraña,
> para llevar a cabo su obra, obra misteriosa (Is 28, 21).

De nuevo resuena la idea de la «obra de Yahvéh»; pero de todos los testimonios, éste es el más extraño. Se mueve en el terreno de las insinuaciones, y abre muchas posibilidades. Sólo es seguro que Yahvéh se levantará para una lucha terrible; en la elección de las palabras se siente cómo un estremecimiento prende en el profeta ante el carácter «bárbaro y extraño» (B. Duhm) de esa autorrevelación de Yahvéh. Una vez más se levantará Yahvéh. Así pues, lo que ha de venir está fundamentado en una relación tipológica a aquel día en que se cimentó el reino de David. Así obrará también ese día, al final, la salvación de la ciudad de Dios. Pero, ¿qué significaría para aquellos «burlones»? Para ellos valdría solamente el aspecto trágico de esa irrupción de Yahvéh.

Mas, ¿a quién estaba destinada la salvación de la obra de Yahvéh? Se suele responder a esta pregunta haciendo referencia a la idea de Isaías del *resto*. Cierto es que Isaías se expresó de ese modo en algunas ocasiones. El testimonio principal a favor es el nombre simbólico de Searyasub (=un resto volverá) que impuso a uno de sus hijos (sin duda por orden de Yahvéh) (Is 7, 3). Pero causa extrañeza que suene tan pocas veces en Isaías ese concepto con sentido escatológico-salvífico (Is 10, 21, es posisaiano). La idea del resto, tomada en sí misma, pertenece, como ya hemos visto, a la terminología política, y designa lo que queda de un pueblo que ha podido sobrevivir a una campaña de exterminio[20]. En ese sentido negativo la usa también Isaías cuando, por ejemplo, habla del resto de Aram (Is 17, 3. 5 s.), de Moab (Is 16, 13 s.), de Cadar (Is 21, 17), o de los filesteos (Is 14, 30). También con respecto

20. Veánse más arriba las páginas 37 s.

a su propio pueblo habló en ocasiones, en sentido negativo, de un triste resto (Is 30, 17; 1, 9). Así pues no se puede decir que Isaías haya hecho de la idea del resto una de las palabras claves de su predicación salvífica. Tampoco es probable que, a este respecto, se halle dentro de una tradición profética más o menos delimitada que él, por su parte, hubiera continuado y desarrollado voluntariamente. Si es que se ha dado una «tradición del resto», resuena muy esporádicamente en Isaías. Sin duda Isaías veía venir un acontecimiento intensamente discriminatorio, y desde un punto de vista terminológico tendente a simplificar, no hay reparo en hablar de una idea del resto. Se puede ver una alusión a ese resto en el signo del Emmanuel, sobre todo en el círculo de discípulos (Is 8, 16-18), o en los pobres que encontrarán refugio en Sión (Is 14, 32), etc. Pero aun entonces hay que ser conscientes del hecho de que Isaías mismo raramente ha empleado un término tan unificante para expresar la maravilla de la conservación de una minoría. Habría que hablar más bien de un grupo de textos posisaianos, en los que el concepto de resto se muestra firmemente acuñado (Is 4, 3; 11, 11.16; 10, 20; 28, 5).

Quien considere cómo desde un principio recorre toda la predicación de Isaías el mensaje de Sión amenazada y finalmente salvada, comprenderá de algún modo la tensión, creciente de año en año, que debió pesar sobre el profeta, hasta que finalmente los acontecimientos se agravaron al máximo bajo el gobierno de Senaquerib. El año 701 los asirios, a quienes durante toda su vida no había perdido de vista Isaías, no se contentaron con aparecer en Palestina, esta vez subieron a la región montañosa de Judea y cercaron Jerusalén. Pero después de un corto asedio el rey Ezequías se rindió y tuvo que consentir en una pesada prestación de tributo material, y en una mengua territorial. En cualquier caso, no «creyó», en el sentido de Isaías, sino que por medio de un acto de razón política, preservó a la ciudad de lo peor. Es difícil imaginar el júbilo de la población sitiada al producirse ese alivio; pero Isaías se apartó, lleno de vergüenza y de cólera, del populacho ebrio de alegría. Jerusalén no había superado airosamente la gran hora que Isaías había esperado ansiosamente desde hacía años:

> ¡Apartaos de mí!; debo llorar amargamente.
> No tratéis de consolarme de la ruina de la hija de mi pueblo.
> (Is 22, 4).

Este es uno de los pocos sitios en que aparece, en medio de la severa atmósfera de sus mensajes proféticos, un sentimiento vivo y profundamente humano de Isaías. Debió de ser profundamente conmocionado, ya que todo había sucedido de una manera tan distinta. ¡Quién se atrevería a consolar a un profeta en su desesperación!

Queda todavía un texto, Is 1, 4-9, que, aunque sólo indirectamente, pero de modo bastante aproximado, permite conocer algo del estado interior en que se encontraba Isaías en el tiempo posterior a la catástrofe de Jerusalén. El texto comienza con una invectiva de extraordinaria violencia («pueblo cargado de pecados», «raza criminal», «hijos pervertidos»). Pero a esa invectiva, expresada con ardiente cólera, no sigue la «amenaza». Al describir el cuerpo del pueblo totalmente desfigurado por los castigos corporales, que ya no tiene dónde ser castigado, ocurre que la desgracia conmueve al profeta: «nada se limpia, nada se envuelve en vendas, nada se cura con aceite» (v. 6 b); todo esto no se lo inspiró al profeta la cólera, sino la compasión. Fue desviado de su propósito de reprender y amenazar, a causa de su propio dolor. Isaías acaba describiendo (¡con la versificación propia de una lamentación!) la comarca asolada por los asirios, en la que Jerusalén quedó como «una choza para pasar la noche en un melonar». El trozo de Is 1, 4-9 pertenece probablemente a lo último que habló Isaías de entre todo aquello que ha llegado hasta nosotros.

Según todo esto, el resultado de su actividad parece haber sido absolutamente negativo. Ninguna de sus grandes palabras sobre Sión se ha realizado. El pueblo no ha creído y Yahvéh no ha protegido a su ciudad. ¿Acaso exigió demasiado al pueblo?, ¿acaso el profeta (¡difícil pregunta!) fue más allá que Dios mismo en sus vaticinios sobre la protección prometida? El hecho de la profunda desilusión de Isaías es indiscutible. Pero por otra parte, no hay rastro de que el profeta haya sido decepcionado por Yahvéh. Solamente le han llevado a la desilusión sus contemporáneos. Aquí radica una de las mayores diferencias entre Isaías y Jeremías, cuyas relaciones con Yahvéh son muy distintas, mucho más críticas. Isaías parece haberse resignado con el fracaso de su actuación. Pudo resignarse a ello, porque puso por encima de toda crítica la palabra de Yahvéh que se le había confiado. Si la palabra había sido rechazada por su generación, es que sería provechosa para otra futura. Precisamente el proceso de poner por escrito los textos, muestra claramente que para Isaías no había terminado el mensaje profético, a pesar de su fracaso [21]. ¿No le había dicho Yahvéh en el momento de su vo-

21. Véanse más arriba las páginas 60 s.

cación que sería un profeta infructuoso? El anuncio de un resto, que se había oído entonces, resuena también en Is 1, 8 s.; y con ese consuelo, si se puede llamar de esa manera, permaneció Isaías hasta el fin de su actuación. No es tan importante la cuestión de si Isaías vio su propia actividad como un fracaso, o si encontró consuelo (prescindiendo de que nos faltan medios para responder satisfactoriamente). Mucho más importante es el hecho de que su mensaje fue anotado y transmitido; más aún, sus seguidores aprovecharon los temas del mensaje de Isaías; unieron sus propios vaticinios, que se mantenían totalmente dentro del estilo de Isaías, a los antiguos textos del profeta, y así mantuvieron en plenitud de vida al antiguo mensaje y lo actualizaron para los tiempos posteriores.

Así, a las palabras de condenación contra las mujeres de Jerusalén (Is 3, 16 s.) en Is 4, 2 s., se añadieron unas palabras de misericordia que se mostrará más allá de la hora del castigo (hora que Isaías tenía ante los ojos) y que hablan de la deshonra reparada y de la salvación de Sión. El juicio contra Egipto en Is 18, 1-6, acaba ahora con una perspectiva salvífica escatológica: los egipcios vendrán alguna vez a traer dones cúlticos al Dios de Israel sobre la montaña de Sión. La añadidura «apócrifa» (v. 7) está redactada según el estilo de los vaticinios legítimos de Isaías, pero con seguridad es posisaiana. La frase acerca de la «orgullosa corona de los bebedores de Efraim» (Is 28, 1) resuena una vez más pocos versículos después, pero redactada de un modo escatológico-salvífico: Yahvéh llegará a ser él mismo corona y diadema magnífica para el resto de su pueblo (v. 5). Asimismo el anuncio mesiánico de Is 11, 1-8, fue más tarde ampliado hasta el punto de que también los gentiles preguntarán por el retoño de la raíz de Jesé y él será una bandera visible de los pueblos. La exégesis crítica no tiene una gran opinión de estas y otras muchas añadiduras. Mientras se trate de juicios literario-estéticos, se puede estar de acuerdo en gran parte con ella. La diferencia en lo formal, en la fuerza de las afirmaciones directas es del todo evidente en no pocas ocasiones: la dicción se hace más prolija y más pálida, amontona los conceptos, con frecuencia a costa de la claridad. Sin embargo hay que tener prudencia cuando se distingue entre el original y lo que viene de los epígonos, pues esas distinciones eran desconocidas para los antiguos como reglas de valoración. Ante todo debe quedar claro que con esas distinciones no se ha dicho todavía absolutamente nada sobre el valor teológico de la ampliación añadida. ¿Qué regla tenemos para determinar la razón o la sinrazón de esas actualizaciones posteriores de los antiguos vaticinios de Isaías? Solamente vemos que la tradición del mensaje de ese profeta no fue conservada en los archivos, sino que permaneció como organismo vivo que hablaba de un modo inmediato a las generaciones posteriores y era capaz de producir nuevos vaticinios [22].

22. Acerca del mensaje de los profetas como cuerpo de tradiciones vivo, cf. más arriba las páginas 66 s.

Finalmente, pertenece también al capítulo de la supervivencia del mensaje así como a su posterior interpretación, la colección de narraciones de la amenaza de los asirios a Sión y su retirada (Is 36-38). Aquí resuenan una vez más importantes temas del mensaje de ese profeta: la cuestión de la salvación (Is 36, 14.18.20; 37, 12.20), el celo de Yahvéh (Is 27, 32), el resto (Is 37, 32), y sobre todo la cuestión de la confianza y la auténtica seguridad (Is 36, 5-7; 37, 10). Pero es también evidente la distancia con respecto a Isaías. El acontecimiento de la retirada de los asirios ya está, para este cronista, en el pasado. Por tanto le falta el interés específicamente histórico por el fenómeno político que tiene lugar en Sión. Los asirios son para el narrador el modelo híbrido de enemigo de Yahvéh; podían haberse llamado también Nabucodonosor o Antioco. Paralelamente a esa disminución de interés en los sucesos extraordinarios histórico-salvíficos, experimenta la exigencia de confianza, si se compara con el auténtico Isaías, una clara interiorización. La fe está en camino de convertirse en asunto del individuo directamente unido a Dios, casi independiente de la historia.

2. El ungido de Yahvéh

Si el anuncio de la amenaza y de la protección de Sión hubiera sido su único tema, entonces la predicación de Isaías, a pesar de la asombrosa variabilidad y movilidad de la idea fundamental, sería de una unidad de conjunto interna, sin precedentes. Mas a su lado se encuentra otro tema, que ocupa un segundo término atendiendo a las circunstancias externas, pero que se expresa en textos muy largos y densos: el mesiánico-davídico. Ya en tiempos de David había adquirido cuerpo la idea de que Yahvéh había afirmado el trono de David en Jerusalén y que le hizo grandiosas promesas [23]. Se puede plantear la cuestión de hasta qué punto esos pensamientos penetraron en la ancha masa de la población. Vemos en el Deuteronomio ciertamente posterior a Isaías, los restos de una teología que estaba orientada «anfictiónicamente», es decir, expresamente no-mesiánica y no-monárquica. No sabemos cómo se encontraban a este respecto las poblaciones de campesinos y pastores del sur judío. Pero en la ciudad de Jerusalén, ciudad del rey y de los funcionarios, estaba viva aquella teología sacral y palaciega que, según todas las probabilidades, vivió Isaías. Conocemos esa teología sobre todo por los salmos

23. Cf. tomo I, 67 s., 384 s.

llamados reales; pero no con tanta precisión que podamos sacar conclusiones firmes al comparar las afirmaciones de Isaías con las de los salmos reales (por ejemplo, sobre la acentuación especial aquí y allá de ciertas ideas particulares).

En Is 11, 1-8 se articula el tema mesiánico en tres secciones. En primer lugar se habla de las dotes que preparan para su función al Ungido (v. 2-3 a). Estará revestido no de *un* carisma (como Israel había conocido hasta entonces), sino de gran cantidad de carismas. Dice Isaías que esa posesión del espíritu «descansará» sobre el Ungido, queriendo quizás excluir de ese modo la posibilidad de una posesión temporal del espíritu, como había sido regla en otro tiempo. En el segundo fragmento se ve al Ungido ejerciendo su ministerio en virtud de la posesión del espíritu (v. 3b-5). Su oficio principal es el de juez arbitrador, por lo cual su solicitud se dirige especialmente a los jurídicamente débiles. Del mismo modo que los salmos reales (cf. especialmente Sal 72, 12-14), Isaías ve también al Ungido comisionado para hacer prevalecer el derecho divino sobre la tierra. Pero cuando Isaías acentúa que el Ungido dispone de propiedades sobrenaturales y propiamente divinas, tanto en su calidad de mediador, como en el castigo de los culpables (propiedades que son la omnisciencia y la eficacia inmediatamente mortal de sus juicios orales) pudiera ser que el profeta hubiera sobrepasado los atributos tradicionales de la teología real. La tercera parte (v. 6-8) habla, en conformidad con las ideas tradicionales, de la paz paradisíaca que con el gobierno de ese Ungido pondrá en orden y normalizará incluso la esfera de la naturaleza.

Si bien vemos a Isaías moverse, en lo esencial, en el mundo de ideas tradicionales palaciegas y actualizarlas, sin embargo, las abandona en un punto concreto; más aún, las rompe de un modo casi revolucionario: une sus afirmaciones no como hasta aquí había sucedido a un Ungido contemporáneo y actual del trono de David, sino a uno futuro, que procederá de la «raíz de Jesé». La referencia al padre de David invita a pensar que Isaías no solamente pensaba en un Ungido futuro para el trono de David, sino en un nuevo David con cuya venida Yahvéh restauraría

la gloria del primer reino davídico [24]. El vaticinio mesiánico de su contemporáneo Miqueas no puede interpretarse en otro sentido; puesto que si ese profeta habla a los efratitas de Belén, aquel conjunto de familias al que pertenecía David, y si vaticina que saldrá de él un «dominador en Israel» (מושל Miq 5, 1), solamente puede querer decir que Yahvéh volverá a comenzar su obra desde el principio, estableciéndolo una vez más donde ya una vez lo había hecho surgir, es decir: en Belén. Ambos vaticinios se expresan con gran fuerza poética; su modo de expresión está muy lejos del lenguaje cotidiano, y esto dificulta naturalmente el análisis conceptual; pero el que ambos vuelvan su mirada al lugar histórico, a la familia, de la que salió David, solamente puede significar que esperan la aparición de lo nuevo en ese lugar. Solamente se diferencian en que Miqueas une esa «nueva entrada», con una aniquilación de la antigua ciudad real, con la extinción total de Jerusalén de la historia (Miq 3, 12) [25], mientras que Isaías, como ya hemos visto, espera una renovación de Jerusalén. En todo caso, esas esperanzas incluyen un juicio negativo para él o los gobernantes davídicos contemporáneos. El que había visto tan categóricamente personalizada la salud en el Ungido venidero, afirma al mismo tiempo que los contemporáneos davídicos habían perdido su función salvífica; función que tan enfáticamente les atribuían los salmos reales. Todo lo que en ellos se había celebrado desde ese punto de vista, lo ceden al que ha de venir. Es notable, en efecto, que sólo podamos encontrar claridad sobre una cosa tan importante, mediante deducciones a posteriori. No existe ninguna advertencia de que en la corte se tomara a mal un vaticinio mesiánico de ese tipo, ni de

24. Solamente por eso es comprensible que Isaías hable de la raíz de Jesé. En otro caso sería más indicado hablar del tronco de David. La hipótesis de que Isaías esperó un nuevo David no se puede sustentar con certeza partiendo de Is 11, 1; pero supuesto que fue expuesta explícitamente por Jeremías (30, 9) y Ezequiel (34, 23), y dado también que el contemporáneo de Isaías, es decir, Miqueas, dirigió la mirada a Belén, y no a Jerusalén, parece muy indicado suponer que también Isaías estuvo en la idea de la vuelta de David.
25. A. Alt, III, 374 s.

que se mirara como un acto de alta traición, cosa que era en realidad. Todo hace suponer que los profetas juzgaron cada vez más severamente a los gobernantes davídicos de su época; y que consideraron toda la historia monárquica desde David como un desarrollo erróneo. ¿Qué sentido tendría en caso contrario su esperanza de que Yahvéh una vez más renovaría todo desde el principio? ¿Se manifestaron los profetas sobre estas cosas solamente a un círculo muy restringido? La forma literaria, en la que están redactados estos vaticinios, habla en ese sentido; la predicación no parece haberse destinado para los de fuera, para una publicidad más extensa; en ninguna parte de esos textos aparece el auditorio al que se dirigen, ni tampoco están formulados como oráculos divinos o como revelación de Yahvéh. Desde el punto de vista de los géneros literarios son algo único. ¿Tenían desde el principio un carácter más esotérico?

No hay que pensar que los profetas esperasen la venida del Ungido para un futuro incierto. En Isaías está totalmente claro que estaba esperando la entronización del Ungido para un futuro muy próximo; aun en el contexto de la amenaza de los asirios y la victoria sobre ellos. El otro gran texto mesiánico de Is 8, 23b - 9, 6 se injerta en una situación histórico-temporal muy concreta, a saber, en el desgajamiento de amplios territorios del reino de Israel por Teglatfalasar y su incorporación al sistema asirio de provincias. Arrancados a la fuerza del pueblo de Dios, lanzados a la oscuridad de una vida sin historia, son «el pueblo que marcha en la oscuridad», y «la luz que sobre él resplandece» es el conocimiento de dos acontecimientos capaces de dar la vuelta a la historia. El primero es que Yahvéh ha roto el yugo, el bastón del opresor, es decir, el poder de Asiria. Sucedió esto como un milagro de las antiguas guerras santas: el derrocamiento de los enemigos permanece por completo en la oscuridad; solamente se requiere ya limpiar y quemar los enseres de la guerra que yacen un poco por todas partes (v. 2-4). El otro conocimiento del que allí se tiene noticia es la entronización del Ungido, que según las ideas del profeta seguirá de modo inmediato a la liberación realizada por Yahvéh. El niño, el nacido, el hijo, el que se nos

ha dado, no es un menor de edad; es el Ungido que, según el salmo 2, 7 en el momento de su «coronación» entra en relación de filiación con Yahvéh. La toma de posesión en palacio, se realizaba en Jerusalén, al abrigo de convencionalismos estrictos del mismo modo que en todo el antiguo oriente; de tal manera que el lector moderno no puede encontrar en este texto (menos que en cualquier otro) ninguna información sobre las circunstancias personales del Ungido. También Isaías en su vaticinio discurre dentro de los cauces estrechos del estilo de un ceremonial objetivo. Lo que aquí interesa son las cuestiones relativas al ministerio y a la concesión de autoridad al Ungido por parte de Yahvéh. Tiene gran significación que el Ungido venidero sea designado como שׂר, y su dominio como una משׂרה. Un שׂר no es de ninguna manera un soberano, sino mandatario de otra autoridad mucho más alta, aun cuando sea semejante a un rey allí donde reside (Is 10, 8); aun cuando por su plenitud de poder sobrepase a muchos soberanos, sin embargo es solamente un mandatario; para expresarlo a la manera oriental: no es un sultán, sino un visir, responsable con respecto al que está más arriba [26]. Así pues no es un rey, sino que está subordinado al rey, a Yahvéh, ante cuyo trono es llamado como lugarteniente [27]. En ese afán por esquivar premeditadamente el título de rey —también Miqueas esquiva la palabra «rey» y habla de un «dominador» (מוֹשֵׁל)—, se encierra una polémica contra los reyes de Jerusalén, que se han emancipado de Yahvéh y se portan como monarcas absolutos. Dado que el Ungido es investido con el privilegio de ser lugarteniente de Dios, se le conceden también los títulos reales. En este punto no conocemos con igual claridad todos los detalles. Es especialmente importante el primero: pues si el Ungido es llamado «maravilloso en el dar consejo», se alude a la delibe-

26. W. Caspari, *Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weissagung Is 9, 1-6*, en *Beitr. z. Förd. christl. Theol.* (1908). Muy certeramente dice Caspari, acerca de la imagen del ungido, que es «más un oficio que una persona», «más una función, que un carácter» (*o. c.*, 300).

27. Acerca del trono de los descendientes de David en Jerusalén, como trono de Yahvéh, cf. tomo I, 397.

ración que tiene con el rey del universo (cf. 2 Sam 16, 23); está en conversación permanente con Yahvéh acerca del gobierno del mundo. Los fundamentos de su trono son el derecho y la justicia, y en su reino «no tiene fin la salvación».

Mientras que la exégesis eclesiástica tradicional del siglo XIX podía ver todavía en el vaticinio de Emmanuel, de Is 7, 10-17, el vaticinio mesiánico por excelencia, se ha complicado de tal manera la comprensión de ese texto con las recientes investigaciones, que no se ha alcanzado todavía ni de lejos un acuerdo satisfactorio sobre la cuestión más externa del significado de las palabras y de las afirmaciones tomadas aisladamente[28]. Después que el rey Ajaz había rehusado pedir una señal a Yahvéh, Isaías anuncia que Yahvéh mismo dará una señal: la doncella quedará encinta, dará a luz un hijo, y le llamará Emmanuel... Es claro que el pensamiento del signo está en el centro de esa afirmación; bajo ninguna circunstancia debe perder de vista esto el exegeta. Pero, ¿en qué hay que ver el signo? ¿En el niño; en su extraordinaria comida; o en su nombre? La hipótesis más aproximada parece indicar que el signo es el nombre de Emmanuel, que acompañará al niño. Ese nombre, nombre simbólico profético como Searyasub o los nombres de Oseas 1, apunta a una salvación cercana. Lo único chocante es que el enlace «por eso» (לכן) (v. 14) hay que entenderlo aquí (como también la mayoría de las veces) en sentido amenazador. El receptor de ese mensaje es Ajaz que, por su negativa, se había situado fuera del suceso salvífico que estaba comenzando. Así pues, lo que va a suceder inmediatamente tendrá para él el sentido de un juicio condenatorio. La amenaza política que se cernía sobre Jerusalén por culpa de los aliados arameos y nordisraelíticos, ante los que todos temblaban entonces, pronto habrá pasado (v. 16); pero vendrán días terribles de tribulación sobre Ajaz, su casa real, y su pueblo. De este modo aparecen vinculados, como se ha hecho notar a menudo, Is 7, 10 s., con Is 8, 1-4. También aquí se habla de un niño que debe venir al mundo, que debe llevar un nombre simbólico: «Pronto-robo-rápido-pillaje», y de una indicación de plazo (Is 8, 4), que corresponde a la de Is 7, 16. Esto hace pensar pues en la mujer del profeta cuando se habla de la «doncella» de Is 7, 14, y Emmanuel sería un hijo de Isaías, del mismo modo que «un-resto-volverá», y «pronto-robo-rápido-pillaje». Pero es más convincente la interpretación de H. W. Wolff que explica esa escena a partir de la esfera de ideas de la guerra santa, cuya temática ya estaba apuntada en la predicación bélica profética de Is 7, 4-9, y se continúa en el anuncio del signo (cf. Jue 6, 36 s.) y en el anuncio del nacimiento del salvador (cf. Jue 13, 5). No se puede separar el nombre de Emmanuel del versículo que sirve de estribillo al salmo bélico 46 (v. 8, 11), pero apunta asímismo al tópico estereotipado de la guerra santa (Jue 6, 11.13. 16; Dt 20, 4...)[29]. En todo caso produce grandes dificultades la afirmación de que el niño comerá leche cuajada y miel, hasta que haya entrado en la madurez moral. ¿Significan la leche cuajada y la miel los alimentos de época de miseria; los cultivos propios de una tierra asolada por el enemigo (cf. Is 7, 21s.), o se señala por el contrario la comida mítica de los dioses; el alimento del paraíso? Mas, antes que nada: ¿pertenece el v. 15 al texto primitivo? Muchos consideran una interpolación el versículo 15, y en realidad el v. 16 contiene la conclusión lógica del v. 14, En este caso, el centro de gravedad de la afirmación habría sido trasladado por el interpolador del *nombre* del niño, al *niño* mismo. Ciertamente se habla también en Is 8, 8b, aunque muy probablemente es también una añadidura posterior, de Emmanuel como de una persona, como del señor de la tierra. Después de todo lo dicho habría que admitir que en Is 7, 10 s. ocurrió lo siguiente: un texto de Isaías que había profetizado (mediante el nombre de Emmanuel) salvación para los creyentes y condenación para los no creyentes, fue interpretado posteriormente en un sentido mesiánico. Hay otros que traen desde el principio un material de ideas cúltico-mitológicas muy abundante, e intentan interpretar el texto a partir de ese material. Buen guía en este sentido fue R. KITTEL, *Die Mysterienreligionen und das AT* (1924); todavía más lejos van H. Gressmann, Mowinckel y Hammershaimb[30].

28. Con respecto a Is 7, 10-17, véase la discusión sobre las más importantes maneras de ver el problema recientemente de J. J. STAMM, *La prophétie d'Emmanuel:* Revue de théologie et de philosophie (1944) 97 s.; ID., *Neuere Arbeiten zum Immanuel-Problem:* ZAW (1956) 46 s.; J. LINDBLOM, *A Study on the Immanuel Section in Isaiah* (1958); H. W. WOLFF, *Frieden ohne Ende (Is 7, 1-17 und 9, 1-6):* Bibli. Stud. 35 (1962); W. VISCHER, *Die Immanuelbotschaft im Rahmen des königlichen Zionfestes* (1955).

Así pues se podría decir que toda la predicación de Isaías descansa sobre dos tradiciones: la de Sión y la de David. Ambas son tradiciones de elección; es decir, a partir de ellas se legitimaron algunos círculos de Israel en tiempo de los reyes; cimentaron toda su existencia ante Yahvéh; su fe y su confianza, basándose en las promesas divinas que esas tradiciones garantizaban. El círculo en que se desarrollaron esas líneas debió de ser bastante limitado. Isaías vivió todavía esas tradiciones; pero *aportó algo decisivamente nuevo: mientras que los poemas* de Sión se basan en que Yahvéh ha elegido a Sión; mientras que los salmos reales se basan en que Yahvéh ha elegido a David, Isaías se vuelve por completo hacia el futuro: Yahvéh salvará a Sión, Yahvéh hará surgir al Ungido, al nuevo David. Ahí, en ese acontecimiento futuro, no en uno histórico, está la salvación de Jerusalén. Solamente sirve el creer en esa salvación futura; no existe ninguna otra. A los que estamos educados en un espíritu occidental nos choca notablemente cuán separadas y casi sin relación

29. H. W. WOLFF, *o. c.*, 41 s.
30. Así por ejemplo, E. HAMMERSHAIMB, *The Immanuel-Sign:* Studia Theologica (1949) 124 s.; cf. también a este respecto la posición crítica de J. J. STAMM, VT (1954) 20 s.

mutua, caminan ambas tradiciones en Isaías, una al lado de la otra. Mas precisamente en esa situación se puede aprender algo acerca de la esencia de aquellos profetas. Entendieron su predicación no como algo independiente que, por así decir, descansara en sí mismo y fuera totalmente nuevo en algún sentido (cosa que se ha pensado durante largo tiempo), sino que se vieron a sí mismos como portavoces e intérpretes actuales de las antiguas tradiciones sagradas, conocidas ya desde antiguo. Quizá fueron los únicos en su tiempo que todavía se mantenían firmes sobre el suelo de esas antiguas tradiciones de Yahvéh, y tuvieron conocimiento de su inquietante actualidad.

3

LA NOVEDAD APORTADA POR LA PROFECIA DEL SIGLO VIII [1]

LA ATENTA consideración de las particularidades de la profecía de Amós, Oseas, Isaías y Miqueas pudiera llegar al resultado de que cualquier comparación conduce a conclusiones muy pobres, pues en la consideración de diferencias tan profundas, apenas se puede esquivar el peligro de allanar ulteriormente las divergencias que en un primer momento se habían puesto de relieve. En efecto, ¿qué tienen de común Oseas e Isaías? El primero, que provenía del mundo campesino del reino del norte, y era extraño a todo lo que en sus días significaba «el rey», estaba hasta lo más profundo de su ser imbuido de las ideas cúltico-patriarcales, y su atención se centraba especialmente en los problemas de lo sagrado y del desorden, en todo lo que se refería al culto; el segundo, nacido en una capital, criado en una tradición cívica, seguía de cerca, con mirada serena, los cambios de la historia universal, interpretando cualquier cambio político en función de Yahvéh, fiándose plenamente de la protección divina, garantizada a la ciudad, y esperando un rey de justicia y de paz. Lo mismo ocurre entre Amós y Miqueas. Amós parece preocuparse poco de la amenaza que supone para la fe en Yahvéh la religión cananea de Baal, cosa que era el tema principal de Oseas; y tampoco lucha, como Isaías, contra la falsa política o con-

1. W. EICHRODT, I⁵, 225-263; Th. C. VRIEZEN, *o. c.*, 53-59; 112-116; 310-312.

tra los armamentos y las alianzas. Finalmente, en Miqueas, no se encuentra *ningún camino que pueda llevar a Sión a la esperanza*, cosa propia de su conciudadano y contemporáneo Isaías; él esperaba que Sión desapareciese de la historia (Miq 3, 12). Ni siquiera el sorprendente descubrimiento en los textos de Mari de un cargo similar al profético, que en nombre de la divinidad se atrevía a amenazar al mismo rey, puede darnos ningún punto de apoyo histórico que nos permita establecer un orden, o una sistematización. En los «profetas» de Mari era especialmente característica la vinculación al rey y el interés por las actuaciones políticas del estado; pero desde ese punto de vista no sólo se les podía comparar en Israel con Isaías, sino también con toda una serie de profetas que empezaba en Ajías de Silo, y pasando por Miqueas Ben Jimla y Elías, llegaba hasta Jeremías [2]. Amós, por el contrario, apenas podría ser incluido en esa lista. Pero a pesar de todas esas grandes divergencias, une a los profetas del siglo VIII mucho de común; ya que la base de su mundo de ideas religiosas descansa en una firme convicción común a todos ellos; tan nueva y tan revolucionaria con respecto a todas las creencias tradicionales, que las diferencias, ciertamente considerables, que los separan, aparecen como algo casi periférico y sin fuste. ¡Intentemos ahora comprender algo de aquello que debió causar extrañeza, por su novedad con respecto a los conceptos religiosos de la época, al atento contemporáneo de esos profetas!

Comenzaremos con una comprobación muy sencilla: esos hombres eran únicos, especiales; por no decir: retraídos, solitarios. Tenían un conocimiento especial de Yahvéh y de sus planes sobre Israel, en virtud de su vocación. Sabemos hasta qué punto estaban enraizados en las tradiciones religiosas de su pueblo; probablemente mucho más profundamente que ninguno de sus contemporáneos; casi se podría describir su predicación como un diálogo, singularmente actualizado, con esas tradiciones. Pero precisamente por ello, es decir: por haber entendido y renovado así la tradición, desbordaron el estado de posesión de *una fe mediocre en que hasta entonces había estado su pueblo*. Con su afirmación de que Yahvéh hacía subir a los filisteos y arameos, Amós se apartaba, bastante fundamentalmente, de la fe de sus contemporáneos (Am 9, 7). Pero esa nueva, y en parte revolucionaria, manera de entender las antiguas tradiciones, no era el resultado de un estudio aplicado y de una convicción lentamente madurada; sino que más bien aquellos profetas estaban de acuerdo en que Yahvéh los iluminaba y los conducía de conocimiento en conocimiento. Su carácter de únicos radica pues en esto: aquellos hombres llegaron a ser únicos, personalidades, mediante la escucha y la obediencia a la palabra y la misión de Yahvéh, que no eran intercambiables, sino dirigidas a ellos solos [3]. Los profetas podían decir «yo» en un sentido que hasta entonces no se había conocido en Israel. Pero asimismo es evidente que ese «yo», del que aquellos hombres habían llegado a ser conscientes, dista mucho de nuestro concepto moderno de personalidad. Pues ese constituirse del «yo» estaba bajo el signo de una vida sometida a extrañas presiones; y por lo menos una de sus características era la pasividad en el contemplar, y el retirarse ante el obrar de Dios. (Basta con pensar en el «conservar la tranquilidad» exigido por la fe, según Isaías) [4]. Sin embargo, así se le abrieron al profeta libertades tras libertades. Por ello pudo un profeta como Miqueas, en cierta ocasión, prorrumpir en «júbilo en su espíritu», cuando en una magnífica efervescencia de su carisma, se hizo consciente de su cambio:

> Yo, por el contrario, estoy lleno de fuerza,
> (de espíritu de Yahvéh,) de justicia y de coraje,
> para anunciar a Jacob su pecado,
> y a Israel su delito (Miq 3, 8).

Ese «constituirse el yo» (*Ichwerden*) de los profetas, esa individualización religiosa, se refleja muy directamente en su estilo

2. S. HERRMANN, *Die Ursprünge der prophetischen Heilserwartung im Alten Testament*. Leipzig 1957, 65 s., 73 s.

3. Cf. más arriba las páginas 104 s. W. EICHRODT, I, 228.
4. W. EICHRODT, I, 239.

y en su manera de hablar de Dios y de las cosas divinas. Israel ha creado, formado y establecido una lengua del culto, un lenguaje para con Dios, a lo largo de siglos de respetuoso coloquio; pero en algunas épocas se llegó a hablar de Dios en Israel tal y como los profetas querían: con horripilantes comparaciones, que parecen no tener ningún sentimiento de decoro y dignidad [5]. Eran inspiraciones ad hoc, provocativas formulaciones de algo único, cuya radicalidad y extrema osadía solamente estaba justificada por ser una situación también única y por la disposición de los oyentes.

Aun cuando estuviéramos insuficientemente instruidos acerca de las ideas de la fe yahvista, tal y como en tiempo de los profetas se entendía en los lugares de culto y en la amplia masa de la población, todavía podríamos decir con exactitud, que lo nuevo y terrible del mensaje de los profetas era el anuncio de que Yahvéh llama a Israel ante su tribunal; más aún: que ha dictado ya su juicio: «Ha llegado el fin sobre mi pueblo Israel» (Am 8, 2). Recientemente se ha vuelto a plantear la cuestión de si los profetas, en sus palabras referentes al juicio, no se estarían refiriendo a tradiciones más antiguas. ¿Habían existido celebraciones cúlticas en las que Yahvéh se mostrara como acusador de su pueblo? [6]. Hasta el momento no se ha mostrado de un modo palpable. Tampoco se respondería con ello a la cuestión de si los profetas pudieran haberse inspirado en ellas para su mensaje, aun prescindiendo de que la acritud y perentoriedad aniquilantes de las palabras proféticas que anuncian el juicio, bajo ninguna circunstancia pudieron tener lugar en el culto, ya que significaban el fin de cualquier culto. Si se quiere entender rectamente el nuevo tono que resuena en la predicación profética, no hay que considerar en último lugar la cambiante situación política, la invasión de Palestina por Asur, que se perfilaba cada vez más

5. Yahvéh, el barbero (Is 7, 20), pus en el cuerpo de Israel (Os 5, 12), el amante sin éxito (Is 5, 1 s.); cf. también más adelante la página 484.
6. Así piensa E. Würthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede:* ZThK (1952) 1 s.; de modo distinto F. Hesse, *Wurzelt die prophetische Gerichtsrede im israelitischen Kult?:* ZAW (1953) 45 s.

claramente. Cuando Amós explica, de un modo casi estereotipado, el castigo de Yahvéh, como un exilio, refleja con suficiente claridad la preocupación que tiene con respecto a los asirios. Pero no se trata solamente de un ataque, sino de una multitud de ellos. Los profetas hablaron suficientemente de la cólera divina como una realidad, y señalaron como objeto de esa cólera divina toda la vida de sus contemporáneos, sus relaciones sociales y económicas, su conducta política y sobre todo, su modo de ejercer el culto. La opinión, tan bien vista, de que se trata solamente de la ruptura producida por nuevas ideas religiosas; es decir, solamente de una comprensión nueva de la relación entre Dios y el hombre, no se ajusta a la realidad de que los profetas parten, en ese punto, de modo muy acentuado, de las antiguas tradiciones yahvistas. Precisamente ellas les dan la fundamentación necesaria, y con ellas argumentan, aquí y allá, contra sus oyentes. Por tanto, con respecto a las antiguas tradiciones yahvistas, descansan sobre el mismo suelo que sus oyentes; pero sucede que hacen surgir de esas tradiciones algo totalmente distinto; ya que los profetas tienen la opinión de que esas tradiciones no fundamentan la salvación de Israel, sino que más bien se vuelven contra él. Así lo expresó, de un modo paradigmático para esa fase de la profecía, Amós, según el cual Israel estará mucho más amenazado, ¡precisamente por su elección! (Am 3, 1 s.). Es el momento, por tanto, en que se predicó por primera vez solemnemente la «ley» [7]. Se puede comprobar con toda claridad cuando los profetas acusan a sus contemporáneos a causa de su comportamiento asocial, y de sus prácticas de latrocinio económico. No se consideran a sí mismos portavoces revolucionarios de un grupo social. Puede verse, rasgo por rasgo, cómo en ese punto ponen en práctica los preceptos del antiguo derecho divino [8]. En el fondo se trata, como es natural, del mismo proceso cuando Isaías mide la conducta de los habitantes de Jeru-

7. Cf. tomo I, 253; más adelante las páginas 511 s.
8. Cf. más arriba las páginas 173 s. H. J. Kraus, *Die prophetische Botschaft gegen das soziale Unrecht Israels:* Ev. Theol. (1955) 295 s.

salén con la tradición de Sión, viendo en los preparativos militares o en la seguridad adquirida mediante las alianzas un rechazo de las promesas de ayuda divina; o cuando Oseas toma como punto de partida la oferta de salvación hecha al país, que Israel no ha comprendido todavía, y cuando a partir de ahí descubre toda la enormidad de la infidelidad y el desagradecimiento. Ya sabía el antiguo Israel que Yahvéh era juez de los malvados; y tampoco se le ocultaba que la maldad de los hombres era algo más que la suma de sus hechos individuales (Gén 3). Pero era algo totalmente nuevo el celo de los profetas por descubrir la tendencia fundamental del hombre a ir contra Dios; ese su afán de entender la conducta de Israel en su totalidad, y manifestar lo que en cualquier condicionamiento histórico pudiera servir como típico (sobre todo cuando todo ello tiene el fin de fundamentar el juicio de Yahvéh). Así por ejemplo, Oseas en su poema sobre Israel, quien no había sabido entender que los frutos del cultivo de la tierra eran don de Yahvéh, sometió a revisión todo lo que había sucedido entre Dios y su pueblo, lo que suponía un esfuerzo espiritual nada pequeño. Verdad es que los profetas raras veces proceden en el sentido de tomar el modo de comportarse de los hombres por el camino de la abstracción, en conceptos lo más universales posibles, aunque tampoco falta esto [9]; alcanzaron su meta de otra manera: aparentemente denuncian solamente la trasgresión concreta, de un grupo humano concreto, en una situación concreta; pero en realidad muestran al mismo tiempo algo que es típico de la conducta total de Israel ante Dios [10]. El que se expresaran pocas veces en conceptos teo-

9. Aquí habría que pensar por ejemplo en el reproche tan característico de Isaías del «orgullo» (גבהות אָדם Is 2, 11.17); o en la palabra de Oseas, también muy característica, del «espíritu de prostitución» (רוח זנונים Os 4, 12; 5, 4); o también en la palabra de Amós de la «soberbia de Jacob» (גאון Am 6, 8). Asimismo habría que recordar el dilatado concepto de «conversión», y la constatación de que Israel no se convierte. H. W. Wolff, *Das Thema Umkehr in der alttestamentlichen Prophetie:* ZThK (1951) 129 s.

10. Pertenecen también a esta tendencia tipificadora los arrogantes monólogos que los profetas ponen en boca de los reyes extranjeros: Is 10, 8 s.; 14, 13 s.; 37, 24; Ez 28, 2; 29, 3.9; 27, 3.

lógicos universales, también pudiera depender de que consideraran a sus contemporáneos producto de una historia determinada y concreta. No tomaron a sus oyentes tal cual eran en sí mismos, aislados en su oposición a Dios; los hombres a los que hablaban los profetas eran ya «descendencia de malhechores, hijos de perdición» (Is 1, 4), y esto no les disculpaba, sino que hacía su caso plenamente desesperanzador. Esa dimensión profunda, histórica, a la que algunas veces se extienden las quejas proféticas, no es más corriente; dio ocasión a los profetas de mirar retrospectivamente en la historia del pueblo de Dios, pueblo de terquedad máxima.

Estos poemas no reivindican, naturalmente, una validez universal dado su extremismo en la apreciación de los hechos y en su interpretación; al contrario, por estar redactados con parcialidad, realzando solamente una línea de pensamiento, y por su configuración arbitraria, son magníficos testigos de un modo de concebir y entender la historia muy independiente. De ese modo enumera Amós una larga serie de intervenciones divinas en la historia con carácter de catástrofe: sequías, hambres, plagas del campo, pestes y catástrofes militares deben devolver su buen sentido a Israel; pero no consiguen moverle a «conversión» (Am 4, 6-11). La serie se lee casi como una parodia de la historia de la salvación; como si Amós quisiera oponer a las tradiciones populares un aspecto muy distinto de la historia de Yahvéh con su pueblo, y en esa interpretación también una sucesión de hechos históricos decisivos. En Isaías, Yahvéh se queja en cierta ocasión bajo la forma de un padre que se lamenta por causa del hijo que se ha insubordinado contra él (Dt 21, 18-21) que había «educado y criado hijos» (Is 1, 2). Con estas pocas palabras se abrió bruscamente un nuevo horizonte del gobierno divino de la historia. Con mucha mayor amplitud, y más osadía en su revestimiento imaginativo, destaca a este respecto, el poema de la viña. En él aparece Yahvéh como el amante firme que cuida con gran ternura de su «viña» (la viña es la palabra que encubre a la «amada») (Is 5, 1-7). No se deben interpretar todos los detalles alegóricamente (cavar la tierra, quitar las piedras, construc-

ción de la torre y de un lagar); pero la enumeración de lo que el amigo ha realizado en la viña consigue precisamente que el oyente reciba la impresión del trabajo de cultivo que Yahvéh efectuó en Israel a lo largo de la historia, sistemáticamente y con continuidad. En Oseas vuelve Yahvéh bajo la imagen del padre, que ha amado y atraído hacia sí a Israel como si fuera un niño pequeño (Os 11, 1 s.). Pero no constituyen una novedad esas descripciones de la historia, por muy audaces y exclusivas que sean. La novedad está en el balance que establecen los profetas de los acontecimientos históricos registrados hasta entonces, es decir: que la historia fue un fracaso enorme y único; y que daba testimonio, a quien quisiera mirarla, de que Israel había desobedecido. En esa visión revolucionaria los profetas no se detuvieron, ni una vez siquiera, ante la figura del patriarca Jacob (Os 12, 4 s. 13); sólo dieron los primeros pasos por ese camino; siguiendo su ejemplo Ezequiel iría todavía más lejos en sus interpretaciones de la historia (Ez 20).

Pero Yahvéh actuará una vez más en Israel; no es su voluntad retirarse de la historia después de ese fracaso; al contrario: lo nunca oído se está aproximando a Israel. Con ello nos encontramos ante lo que sin duda constituye el centro del mensaje profético. Ya lo hemos expresado en otra parte: uno de los mayores beneficios de la profecía fue que devolvió a la fe aquella dimensión en la que Yahvéh se había revelado preferentemente, a saber: la de la historia y la esfera política[11]. Israel se había ocupado siempre de su historia pasada, pero en la actualidad y de cara al futuro, había ido dejando de lado cada vez más a Yahvéh, su Dios; sobre todo desde el tiempo de David, y había tomado por sí mismo la configuración del futuro por sus propias manos. La historia de la salvación se había detenido; era objeto de una contemplación retrospectiva digna de todo respeto[12]. Por eso se podrá comprender cuán revolucionariamente actuaron las perspectivas históricas mundiales en la predicación de los

11. Cf. tomo I, 136 s.
12. Cf. tomo I, 103 s., 136 s.

profetas del siglo VIII. En realidad no se puede hablar de que hubieran renovado la antigua concepción patriarcal del gobierno de la historia por Yahvéh, tal y como aparece, por ejemplo, en los relatos de las guerras santas del libro de los Jueces. Al surgir la historiografía durante la ilustración salomónica, la concepción antigua y sacral de la historia fue reemplazada por una nueva imagen de la misma. La historia se había vuelto profana. Por eso constituye uno de los objetos más interesantes de la teología profética ver cómo los profetas unieron ese ámbito político-profano (en el que se movían pequeños y grandes estados) con el gobierno de Yahvéh. Una simple mirada al poema en estrofas antes mencionado (Am 4, 6 s.), muestra cómo los profetas están capacitados para ver la historia de un modo nuevo, aun la historia más concreta de Yahvéh; pues esas catástrofes (sequía, hambre, peste) eran (aun prescindiendo de la diferencia entre salvación y condenación) actuaciones de Yahvéh en un sentido distinto; no en un sentido maravilloso, o que rompiera el curso lógico de los acontecimientos por medio de un suceso realizado en una forma carente de precedentes. (El hambre y la sequía se producen por todas partes en distintas ocasiones). Esas actuaciones de Yahvéh (así parece que debe ocurrir) son difícilmente reconocibles por la fe, pues participan profundamente de la ambigüedad propia de todos los fenómenos históricos. Pero esto es precisamente lo que impugnaron los profetas. El poema en estrofas de Amós ya mencionado está lleno del asombro creciente ante el hecho de que Israel no haya entendido nada de esa manera de hablar Dios en la historia. Con mayor extremismo todavía habló Isaías acerca del carácter unívoco que tiene el gobierno ejercido por Yahvéh en la historia:

> En aquel día sucederá que Yahvéh silbará a los mosquitos del otro lado del delta de Egipto y a las abejas del país de Asur, y ellos vendrán, y se posarán en los desfiladeros, en las hendiduras de las rocas, en los zarzales y en todos los pastos.
>
> En aquel día el Señor rasurará con un cuchillo, alquilado en el otro lado del Eufrates, la cabeza y los pelos del cuerpo... (Is 7, 18-20).

Se trata de dos fragmentos de la primera época de Isaías, en los que el profeta anuncia la venida de los asirios a Palestina y el castigo que llevarán a cabo, y pueden servir como palabras especialmente características de la profecía clásica, ya que superan, tanto por la forma como por el fondo, el modo y manera con que hasta entonces se hablaba de Yahvéh y de su actuación en la historia. El revestimiento imaginativo (Yahvéh que hace venir con un silbido a todo un imperio, como si fuera un animal; y Yahvéh que aparece como un barbero que alquila un cuchillo, es decir, un imperio) expresa el pleno poder que Dios tiene en la historia. Es tan soberano, que a su lado parece que ninguna otra actividad tiene lugar en la historia [13]. Si un imperio irrumpe en el campo de visión de alguien que no sea profeta, lo llena todo, planteando el problema de cómo puede conciliarse ese poderío subyugante con la omnipotencia de Dios. Pero en los profetas todo es completamente distinto: los reinos del Nilo y del Eufrates no son absolutamente nada; son nada más que un instrumento prestado en las manos de Yahvéh. Decíamos más arriba que Israel había aprendido, desde el comienzo de la época de los jueces, a ver la historia de un modo profano, realístico; mas eso no significa de ninguna manera, como estamos viendo ahora, que la historia se le hubiera escapado a Dios. Al contrario, inútilmente buscaremos en la antigua tradición histórica de Israel testimonios de una plenitud de Dios en la esfera histórica tan grande, que reduzca los coeficientes políticos más poderosos a una privación de significado («yo, yo desgarraré y me iré; arrastraré mi presa, y nadie la quitará» Os 5, 14).

Por lo tanto podríamos señalar como característico de la visión profética de la historia lo siguiente: que no solamente conocen con toda claridad los planes y proyectos de Yahvéh en la historia, sino que también contemplan, con una medida totalmente distinta, los poderes que la gobiernan. Ninguno de los grandes fenómenos políticos, situados en primer plano, hacen que los profetas aparten su vista de Dios; al contrario, a la vista del poder de Yahvéh, que todo lo llena, casi se reducen a la nada. Lo que llena en su totalidad el espacio histórico, es el *yo* de Yahvéh. Es interesante ver cómo Isaías entra en conflicto con el carácter unívoco de su propia visión histórica (lo cual constituye una prueba de la apertura y movilidad, desprovista de rigidez dogmática, de la mirada que dirige a la historia). Al acercarse los asirios, la interpretación que hacía de Asur un instrumento de castigo en manos de Yahvéh se mostraba poco satisfactoria, o al menos, como incompleta. La forma en que Asur procede con los pueblos (aniquilándolos) con la que también amenazaba a Jerusalén y Judá, plantea un problema: ¿no querrá también aniquilar a Sión? Pero no por eso se desconcierta Isaías con respecto a los planes de Yahvéh; encuentra la explicación en el hecho de que los asirios se han excedido en cuanto al mandato histórico que habían recibido. Solamente se les había mandado que castigasen, no que aniquilasen (Is 10, 5-7). Ese cambio operado en la concepción del profeta confirma una vez más, singularísimamente, cómo esos hombres creían ver la historia en función de Dios clara y transparente hasta el fondo. Para el profeta, la historia se divide en dos partes: el plan divino y el coeficiente de la arbitrariedad humana [14]. Para llegar a esa claridad, Isaías luchó con todo el poder de su entendimiento; no hemos de olvidarlo. Testimonio de ese esfuerzo racional patente para entender la historia es el poema didáctico de Is 28, 23-29, según la interpretación habitual. En él, Isaías explica los complicados y cuidadosos modos de actuar el campesino en la siembra y en la recolección, como una parábola del obrar divino en la historia. «Su consejo es admirable y grande su sabiduría» [15].

13. Sin embargo existe una pequeña diferencia entre los dos *logion*. En el primero Yahvéh llama, vienen los mosquitos y se instalan. En el segundo, Yahvéh alquila por sí mismo el cuchillo y lo emplea él mismo. Se ha suprimido en él hasta el último elemento de «sinergismo». En el poema de Ariel (Is 29) Yahvéh es al mismo tiempo el que ha atacado y humillado a Jerusalén (v. 2-4) y el que le ha salvado (v. 5-8).

14. Cf. más arriba las páginas 204 s.
15. Cf. más arriba la página 206, nota 19.

Ahora bien, hasta aquí hemos hablado de la historia en un sentido general, hasta el punto de que se podría dar pie al error de creer que los profetas emplearon nuestro concepto de «la» historia. Pero frente a eso se alza el hecho de que la historia en la que están pensando los profetas, dondequiera que se hable de ella, sucede, en algún sentido, en favor de Israel. Aun el tan encarecido universalismo histórico de Isaías no significa sino que Yahvéh dirige la historia hacia Israel. Una mirada más atenta a los vaticinios salvíficos de los profetas muestra que esa futura actuación histórica de Yahvéh en Israel tiene otra propiedad especial. No se trata, por decirlo así, de los planes de Yahvéh tomados de cualquier modo, sino solamente de la ejecución de lo que ya había anunciado en las antiguas tradiciones de Israel. En todas partes se puede comprobar que los vaticinios del futuro, realizados por los profetas, están fundados en la tradición; tal es el caso si se piensa en los vaticinios de Oseas, de que Israel será llevado una vez más al desierto, y después, de nuevo, a su tierra a través del valle de Akor (Os 2, 16 s.); o en la profecía de que Yahvéh reunirá a los pueblos contra Sión, aunque él la protegerá; o en los vaticinios del Ungido que ha de venir, de Amós, Isaías o Miqueas. Están fundados en el sentido de que, según la predicación profética, los hechos salvíficos futuros (digámoslo con franqueza: los hechos escatológicos) corresponden, antitípicamente, a los primeros. Por tanto, también en los vaticinios referentes al futuro actúan los profetas en gran medida como intérpretes de las antiguas tradiciones yahvistas. Sin embargo, al actuar así, aportan algo fundamentalmente nuevo: que solamente los hechos futuros son los decisivamente importantes para Israel. Las antiguas tradiciones decían que Yahvéh había conducido a Israel a la tierra prometida; había fundado a Sión; había afirmado el trono de David, y esto debería bastar. Pero de ese modo no podía creer ya ningún profeta; entre él y aquellas afirmaciones se interpone el telón de fuego de los terribles juicios lanzados contra Israel, que, según la opinión de los profetas, ya habían empezado a ocurrir; y este mensaje sobre el juicio no tiene precedentes en las antiguas tradiciones de Yahvéh. Así

pues, según los profetas, solamente podía haber salvación si Yahvéh se disponía a realizar nuevos hechos en Israel. En realidad los estuvieron esperando con confianza, e importunaron a los que todavía podían oír, para que no se asentaran sobre falsas seguridades (Miq 3, 11), sino que «miraran» a lo que estaba por venir, y se refugiaran en la actuación salvífica de Yahvéh, que era inminente [16]. Fueron pues los primeros en Israel que manifestaron continuamente, y cada vez con más insistencia, que la salvación vendría a la sombra del juicio. Ese tipo de vaticinio profético que, en estrecho contacto con las antiguas tradiciones de elección, pero al mismo tiempo, con una interpretación nueva y audaz, habla de la nueva aparición del obrar salvífico divino, ha de llamarse —y solamente él— vaticinio escatológico [17]. Por todas partes existían esperanzas religiosas y manifestaciones optimistas sobre la estabilidad de la fidelidad divina. Lo que los profetas vaticinaban era, sin embargo, algo teológicamente distinto. Su punto de partida era el «no» de Yahvéh al Israel del que eran contemporáneos; parten de la relación con Yahvéh, que desde hacía tiempo estaba irreparablemente destrozada. Pero habían llegado a estar seguros de que Yahvéh, más allá del juicio, y mediante nuevas acciones, pondría los cimientos de la salvación; para ellos se trataba de anunciar esos hechos y no solamente de una cuestión de esperanza o confianza.

Resumiendo, habría que decir, que los profetas del siglo VIII, tanto desde el punto de vista de su «predicación de la ley», como respecto a su proclamación de la salvación, colocaron toda la vida de Israel sobre fundamentos totalmente nuevos. Partiendo de su predicación de la salvación, se entiende correctamente su predicación de la ley. Ya hemos acentuado más arriba,

16. Cf. más arriba las páginas 202 s.

17. Cf. más arriba las páginas 154 s. y más adelante 301. También el concepto de «profético» exige urgentemente una delimitación que responde a los hechos. No es necesario ensancharlo de tal modo (como hizo por ejemplo Vriezen) que se vea lo profético incluido en la fe yahvista a partir de Moisés (*o. c.*, 113, 221). En nuestra opinión el rasgo característico del profeta aparece solamente cuando se determina su postura frente a la tradición (Cf. más adelante las páginas 374 s.

que los profetas no conocieron la voluntad divina de realizar un juicio, por medio de una revelación especial que se alzara independiente de cara a la revelación de los hechos salvíficos de Yahvéh, sino que la dedujeron de las antiguas tradiciones salvíficas; así pues, sacaron de ellas un mensaje muy distinto, y las interpretaron de modo muy distinto al de sus contemporáneos, y también al de los tiempos antiguos. Se transformaron para ellos en ley. Pero no fueron precursores del nomismo; no echaron en cara a sus contemporáneos que no vivieran según la ley, sino más bien que pisotearan continuamente los mandamientos siendo pueblo propiedad de Yahvéh, y que desconfiaran de la promesa de la protección divina. Se mostrará en qué pequeño grado trabajaron los profetas en pro de una vida bajo el yugo de la ley, si se consultan los no muy numerosos sitios en los que pasan de los reproches a las exigencias positivas. «Buscad el bien, y no el mal; odiad el mal y amad el bien»; «buscad a Yahvéh y viviréis» (Am 5, 14 s. 6). Así no habla nadie que quiera regular una vida según la ley. Para el profeta lo que Yahvéh quiere de Israel es algo muy claro y simple; de lo contrario no habría podido ser descrito con el concepto universal del «bien» (cf. también Os 8, 3; Is 5, 20; Miq 3, 2). Dice Miqueas (respondiendo a la innumerable cantidad de esfuerzos cúltico-legales que Israel multiplica en su angustia): «Se te ha dicho, hombre, lo que es bueno y lo que Yahvéh busca de ti: cumplir la justicia, amar el bien, y caminar humildemente ante tu Dios» (Miq 6, 8)[18] ¡Esta es la quinta esencia de los mandamientos según la veían los profetas! No se exige *ethos* en lugar de culto, como si el profeta quisiera llevar a los hombres desde una normatividad legal a otra distinta. No; frente a los impulsos de fuerza destructivos, se apunta a algo sumamente simple; se señala el camino que se

18. No se puede fijar con exactitud el significado de הצנע. Parece que la expresión pertenece al lenguaje de la sabiduría (Eclo 16, 25; 35, 3), y que tiende al concepto de «moderado» (*Abgemessene*). También H. J. Stoebe, *Und demütig sein vor deinem Gott:* Wort und Dienst, Jahrbuch der theol. Schule Bethel (1959) 180 s., sitúa ese concepto en el lenguaje de la sabiduría, y le traduce como «ser juicioso, pensar en» (*einsichtig, bedachtsam sein*).

puede recorrer ante Dios. Exactamente lo mismo se puede decir acerca de la palabra de Oseas «que parece el programa de una comunidad situada en la oposición» (H. W. Wolff), a saber: que Yahvéh no tiene en cuenta la prestación de la ofrenda, sino el «sentido (gusto, interés por, espíritu de...) la alianza (*Bundessinn*) y conocimiento de Dios (Os 6, 6). El voto que el profeta pone en boca del que vuelve a Yahvéh, está formulado negativamente, ya que sigue un género cúltico, pero fundamentalmente está en la misma línea. No promete el cumplimiento de una exigencia legal:

> No nos debe ayudar Asur, no queremos cabalgar en sus corceles; y ya no queremos llamar «Dios nuestro» a la obra de nuestras manos (Os 14, 4)[19].

Isaías habla de tal manera de la purificada situación interna del resto, que es muy difícil imaginárselo. Los que han creído son precisamente aquellos ante los que Yahvéh no ha escondido su rostro (Is 8, 17). En cierta ocasión llama a los que se refugian en Sión «los pobres de su pueblo» (Is 14, 32).

Pero los profetas del siglo VIII fueron solamente los primeros en andar por ese camino teológico totalmente nuevo. Los que vienen después seguirán por él, y hablarán mucho, especialmente de la cuestión de la nueva obediencia. Recogerán esos temas *ya puestos* en circulación y los continuarán con tesón; pero enriquecerán la predicación profética con nuevos temas que no entraban todavía en el campo de visión de la profecía del siglo VIII.

19. La formulación negativa de esa confesión de fe corresponde a las formulaciones de confesión de los pecados; véase G. von Rad, *Ges. Stud.* (1958) 292.

4

LA EPOCA DE JEREMIAS

1. El paso a la época babilónica (Nahum, Habacuc, Sofonías)

El imperio asirio que durante tanto tiempo había amenazado al reino de Judá, se desmoronó definitivamente noventa años después de que Jerusalén hubiese capitulado ante las tropas de Senaquerib. A los ojos del que examina la historia, ese hundimiento se produjo con gran rapidez, ya que el año 664, con la sumisión de Egipto, parecía que el reino había alcanzado la cumbre de su poder. El año 612 Nínive fue conquistada conjuntamente por los babilonios (que ya antes de esto habían dejado de ser vasallos de Asur); por los medos, que aparecen por primera vez en el campo político; y por un pueblo de jinetes escitas. Es verdad que Asur no fue destruido por Sión, como se había figurado Isaías; pero tampoco sucedió que incorporase el reino de Judá a su sistema de provincias. Motivo de profunda extrañeza sería que este suceso de la historia mundial quedara sin eco en la profecía, que seguía con ojos tan vigilantes todo lo que sucedía en el ámbito de la historia.

Nahum fue el que habló de este suceso, y quien lo celebró en poemas de extraordinaria magnificencia, como un juicio de Yahvéh contra la «ciudad de la sangre» (Nah 3, 1). El librito está redactado por entero en un tono de alegría y satisfacción, porque Yahvéh se ha manifestado en el mundo como vengador del mal. En este libro solamente en una ocasión se dirige la pa-

labra a Judá, por medio de un «mensajero de alegría» que invita a aprovechar la hora de fiesta ante Yahvéh (Nah 2, 1). Se ha achacado a este profeta no raras veces, que, al revés de los otros profetas contemporáneos suyos, no ha dirigido ninguna palabra contra los pecados propios del pueblo de Dios. Pero esto solamente sería sorprendente si hubiera que concebir a los profetas *in corpore* como portavoces de una idea; por ejemplo, de un monoteísmo de tipo ético, o de una relación moral general entre Dios y el hombre. Pero el mensaje de Nahum se sustrae a la crítica si se toma en serio que los profetas, en su predicación, dependían plenamente de la situación de la época histórica en que vivían, y también si atribuimos la diferencia entre tiempos de salvación y tiempos de condenación a la responsabilidad de aquellos que interpretaron en esa forma la alternancia de los tiempos ante Yahvéh [1]. Ahora bien, Nahum es precisamente el único profeta al que se le puede suponer una función dentro del marco del culto. También por su mensaje (del que lo menos que se puede decir es que está próximo al género literario de «oráculo contra los pueblos») podría incluirse a Nahum en la línea de aquellos que, en el marco del ceremonial sagrado, proferían amenazas contra los enemigos del pueblo de Dios [2]. Por lo que concierne a la falta de anuncios del juicio contra su propio pueblo, debemos pensar que probablemente su mensaje profético hay que situarlo en el tiempo del rey Josías, y en el tiempo de después del «hallazgo» (2 Re 22 s.), es decir de la reforma, que tal vez estuvo, para el profeta, bajo el signo de un cambio prometedor.

Bien es verdad que cuando se dirige una mirada retrospectiva, se ve que esa hora festiva pasó rápidamente. Josías fue vencido y muerto por Nekó el año 609; de ese modo el reino de Judá

1. Véase más arriba la página 136.
2. En este sentido se ha interpretado recientemente el librito de Nahum, especialmente por P. Humbert, *Le probléme du livre de Nahoum:* Revue d'histoire et de philosophie religieuses (1932) 1 s.
La comprensión del «oráculo contra los pueblos» se ha visto favorecida después que se ha mostrado la conexión de Am 1, 3 s. con el ceremonial de la proscripción sagrada de los enemigos en el antiguo Egipto. A. Bentzen, *The Ritual Background of Am 1, 2 - 2,* 16, en *Oudtestam. Studiën* (1950) 85 s.

pasó por primera vez a la soberanía egipcia; hecho sobre cuya repercusión política no sabemos casi nada. Ya pocos años más tarde, hacia el 605, los egipcios fueron derrotados por Nabucodonosor, y mediante esa victoria los neobabilonios fueron también señores de Palestina (2 Re 24, 7). Pero Joaquín, sucesor de Josías, fue vasallo poco seguro del gran rey, y por esa causa tuvo que sufrir su tierra varias veces las tropas de los babilonios (2 Re 24, 1 s.).

Probabilísimamente ésta es la época en la que tiene lugar la actuación del profeta Habacuc; es decir: entre los años 609 y 597. La primera parte de su profecía (Hab 1, 2 - 2, 4) consiste en una conversación, casi litúrgica, entre el profeta y Yahvéh. Por dos veces consecutivas el profeta expone su queja ante Yahvéh, y por dos veces responde Yahvéh [3]. La primera queja habla de las fechorías y los abusos; la tora «se enfría» y el impío se alza frente al justo (Hab 1, 2-4). Es difícil decir a qué alude esta queja: si a la opresión de enemigos internos o externos. Como contestación a esa opresión se da una respuesta sumamente extraña: ¡maravillaos! —así habla Yahvéh— ahora levanto *yo* un pueblo temible, los caldeos (neobabilonios, Hab 1, 5-11). La perspectiva que sugiere la palabra de Dios es totalmente inesperada: las cosas empeorarán todavía mucho más; el enigma que pesa sobre el modo divino de conducir la historia aumentará más todavía [4]. La otra queja es: ¿cómo puede ver Yahvéh tanta injusticia sin intervenir? El «impío» que devora al «justo» es sin duda, en este caso, un poder político extranjero. Los hombres van hacia él como peces a la red. Resulta absurda su divinización de los re-

3. El carácter litúrgico de la unidad literaria Hab 1, 2 - 2, 4, ha sido acentuado a menudo, pero probablemente se trata sólo de una liturgia «profética», es decir: no de una liturgia que procede inmediatamente del culto, sino de una imitación profética de algunas formas del culto.
4. Desgraciadamente no se puede traducir con certeza la última frase de esa alocución divina, de la cual depende mucho, posiblemente, la comprensión de la totalidad. Horst traduce así, haciendo una ligera corrección: «sufre mudanza y castigo aquel para quien la propia fuerza se transforma en dios» (HAT z. St). Se indicaría, así pues, con ello el juicio futuro sobre ese pueblo al que se había hecho venir.

cursos que posee («por eso hace sacrificios a su red, y hace humear las ofrendas ante sus aparejos de pesca» v. 16). A eso responde Yahvéh con unas palabras que hay que registrar por escrito, ya que no se cumplirán enseguida; desde el principio hay que contar con una demora en su cumplimiento; en todo caso «el justo vivirá de su fe» (Hab 2, 1-4). Exegetas recientes consideran en efecto probable que no sea esta frase solamente el contenido único de una «visión» anunciada con tal detallismo y evidentemente tan importante, sino que también pertenece a ella la teofanía descrita en el capítulo 3, cuadro espantoso de la venida de Yahvéh para luchar contra los pueblos y en especial contra los impíos (v. 13).

A pesar de que algunas cuestiones quedan sin explicar, la profecía de Habacuc muestra muchos rasgos característicos. Al que se acerca a ella después de haber estudiado a Amós, Isaías o Miqueas, le causa asombro cómo ha cambiado la relación del profeta con respecto a Yahvéh. Los papeles parecen trocados: la iniciativa está en el profeta, ya que él es el que apremia, el insatisfecho; Yahvéh es el preguntado. Desde luego hay que contar con la posibilidad de que la oración de intercesión y la recepción de la respuesta divina hubieran pertenecido desde tiempos inmemoriales a la misión de una profecía organizada más litúrgicamente; pero se puede preguntar si la profecía de Habacuc debe colocarse verdaderamente dentro del ámbito cúltico; no cabe duda de que Habacuc es hijo de su época en el modo de formular sus preguntas, en la manera de hacer sus impugnaciones. Más tarde hablaremos más despacio de cómo vio la época de los reyes la relación con Yahvéh, y cómo se plantearon los problemas teológicos los profetas de ese tiempo [5]. Pero, ¿cuál es la respuesta que Habacuc recibió a su queja? En primer lugar, no es consoladora (¿No ha roto aquí Yahvéh una forma cúltica primitiva?). Yahvéh está a punto de configurar la historia de un modo todavía mucho más inquietante (Encontraremos más tarde, en Jere-

5. Cf. más adelante las páginas 331 s., 338. También en el tomo I, 478 s.

mías, una frustración muy parecida de un profeta que había preguntado a Yahvéh). Aquellos que permanezcan firmes en Yahvéh, serán salvados. Estas palabras acerca del poder salvador de la fe (אמונה) suenan como un eco de las del profeta Isaías, tanto más cuanto que también Habacuc habla misteriosamente (Hab 3, 2) de la «obra» de Yahvéh (פעל) inminente, pronunciando así la aparición de Yahvéh para luchar contra sus enemigos; con lo cual, a diferencia de Isaías, al lado de los motivos más primitivos y originarios (aparición de Yahvéh que viene desde el sur) se han mezclado otros de la mitología cananea (lucha de Baal-Hadad contra los poderes del caos).

Esa venida inminente de Yahvéh, con una lucha universal contra los pueblos en el día de Yahvéh, es también punto importante de la predicación de Sofonías; sólo que en ese profeta están acentuados con mucha mayor fuerza el juicio que sobrevendrá conjuntamente sobre Jerusalén y la amenaza contra los que han llegado a sentirse seguros (Sof 1, 10-13) [6]. En la época de esos dos profetas vivía ya el hombre cuya predicación, aun desde el punto de vista temático, resalta de modo incomparable, y al que se le encomendó penetrar en las relaciones entre Yahvéh e Israel, y mostrar horizontes teológicos que nadie hasta entonces había conocido en Israel.

2. JEREMÍAS

Su vocación como profeta aconteció el año 627-626, y esa llamada está una vez más en estrecha conexión, de modo muy significativo, con los acontecimientos que suceden en la vida política, con la calamidad que amenazaba a Palestina desde el norte (Jer 1, 13 s.). No es seguro si se pensaba en los neobabilonios que bajo Nabopolasar se habían independizado de Asur el año 625. En realidad, todo había sido revolucionado en Meso-

6. Sobre el anuncio del día de Yahvéh en Sofonías, cf. más arriba la página 159.

potamia a causa de la caída de Asur, y de la aparición de los escitas y los medos. Desde el primer momento de su existencia profética, ese enemigo procedente del norte fue decisivo en los vaticinios de Jeremías, y a pesar de todos los apuros políticos que provinieron de los babilonios en los años siguientes, siguió siéndolo hasta que Jeremías dejó de hablar. Este es uno de los factores que condicionan los vaticinios de Jeremías. El otro no es político, sino procedente de la historia de las tradiciones. Jeremías procedía de una familia sacerdotal que vívia en Anatot. Su estirpe radicaba aquí (Jer 32, 6 s.). Aunque la aldea sólo estaba a pocos kilómetros al norte de Jerusalén, pertenecía ya a la tribu de Benjamín. Ahora bien, Benjamín fue el hijo de Jacob y Raquel. Si fue Raquel, y no Lía, la antepasada de Jeremías (Jer 31, 15), podemos suponer sin más que en Benjamín, lo mismo que en Efraim, se habían cultivado con esmero las tradiciones específicamente israelíticas del éxodo y de la alianza del Sinaí, las cuales debemos distinguir de las tradiciones judaicas. Una vez que se ha aprendido a prestar atención a las diferencias dimanantes de la historia de las tradiciones, al entrar ahora en Jeremías se penetra en un mundo teológico distinto (por ejemplo si se viene de Isaías). Falta por completo en Jeremías la tradición de Sión, determinante de toda la predicación de Isaías; por el contrario resuenan en él, hasta en los vaticinios salvíficos, las tradiciones de la salida (=éxodo), la alianza, y la conquista de la tierra prometida. Es verdad que Jerusalén fue el marco de la actuación de Jeremías; allí tuvo que tratar con los reyes, encontrándose con la tradición sagrada de David [7]. La tomó en serio, y en ciertas ocasiones la hizo suya en sus propios vaticinios; pero la parte desproporcionadamente pequeña que tuvo en Jeremías frente a la supremacía de las tradiciones israelíticas, muestra suficientemente que, propiamente hablando, era extraña a ese profeta. Todavía se añade algo más: el Jeremías joven depende en algún modo (hasta en la dicción) de Oseas, superando ampliamente lo que normalmente era común en la temática de

7. M. Sekine, *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia:* VT (1959) 47 s.

los profetas, hasta el punto que tendríamos que contar con un estrecho contacto de Jeremías con el grupo de discípulos de Oseas; más aún, con una estrecha familiaridad con aquella herencia literaria. Ahora bien, Oseas, como ya vimos antes, se mantuvo de un modo exclusivo dentro de la tradición israelítica.

Si solamente tuviéramos que tener en cuenta esos dos presupuestos básicos en la profecía jeremiana, cabría esperar que la predicación de Jeremías en sus grandes líneas (incluyendo toda clase de circunstancias personales e históricas de tipo especial) fuera fundamentalmente semejante a la de Isaías, Miqueas o Amós. Pero todo ocurre de distinto modo en Jeremías. No se puede expresar la diferencia especifica con una sola frase, ya que alcanza hasta lo más íntimo de la predicación de ese profeta; se manifiesta de una manera pluriforme en los textos particulares, y por esa razón, sólo se puede precisar con más exactitud avanzando paso a paso. Uno de los mejores métodos para captar la singularidad de la profecía de Jeremías es el estudio de los géneros literarios; en efecto, basta con examinar su predicación desde un punto de vista formal, para que aparezca un estado de cosas tan profundamente cambiado con relación a los antiguos profetas, que solamente por eso se justifica la conclusión de que estamos ante algo muy especial en la substancia de la profecía. Decrece el género literario de la «invectiva» (*Scheltrede*) y la «amenaza» (*Drohrede*) que antes se hallaban en un primer plano; hablando en general, resulta extraño que sean tan escasas las ocasiones en las que Jeremías transmita, breve y objetivamente, una decisión divina, por ejemplo bajo la forma de un «mensaje» (*Botenspruch*). Más aún, la separación, en otro tiempo tan claramente realizada, entre las palabras del profeta y el oráculo divino propiamente dicho, comienza a borrarse. Jeremías hace un uso mucho más libre del oráculo divino que solía estar en primera persona; deja que Yahvéh se desahogue en quejas, pero por otra parte levanta su propia voz para hacer oír quejas más amplias. ¿Dónde se podría encontrar cosa semejante en Isaías o Amós? En Jeremías nos tropezamos (quizá por primera vez) con lo que hoy llamaríamos poemas líricos. Esta es una de las causas, y no

la última, por las que su predicación tiene un acento personal tan incomparable. En una palabra: todas las formas de expresión que podíamos encontrar en la profecía clásica, se hallan evidentemente en Jeremías en vías de disolución. Ciertamente sería un disparate ver solamente los aspectos negativos y destructivos de ese proceso, definiendo a Jeremías, por comparación con Isaías, como un simple epígono. Más bien deberíamos intentar llegar a ver en la profecía de Jeremías ese coeficiente, oculto detrás de las transformaciones formales profundas, que actúa haciendo saltar las formas y necesitando de nuevas formas para manifestarse plenamente [8].

1. La predicación de Jeremías en su primera época (Jer 1-6) se puede resumir en esta frase: desde el norte se aproxima una calamidad sobre Israel que ha olvidado el culto de Yahvéh y se ha entregado al culto de Baal. Pero debemos prestar particular atención a la forma que dio Jeremías a su mensaje; pues lo más característico no se manifiesta con sólo indicar el contenido del mensaje.

Ya es muy peculiar la primera gran unidad literaria de Jer 2, 1-13. Yahvéh recuerda el tiempo del primer amor; incluso se justifica en el estilo de una «defensa jurídica del acusado» (*Angeklagtenrede*), en la que apela a los beneficios que hizo a su pueblo mientras le guiaba a través del desierto hacía la tierra prometida (v. 5-7). Pero una vez que se hubo instalado, Israel olvidó a Yahvéh. ¿Dónde se ha visto que un pueblo cambie a su Dios? Todo va confluyendo hacia ese punto paradójico: la apostasía de Israel carece absolutamente de sentido. No existe ningún precedente de ella en todo el mundo (v. 10). También en las perícopas siguientes (Jer 2, 14-19. 20-28) Jeremías parte del hecho

8. Un estrato relativamente amplio dentro de la tradición jeremiana se halla bajo el signo de un carácter deuterónomico-deuteronomista; es decir: emplea la terminología deuteronómica, y está redactado en prosa, lo que desde un principio sugiere en los escritos proféticos la sospecha de una reelaboración de segunda mano. Se trata (según RUDOLPH, *o. c.*, XVI) de los siguientes textos: Jer 7, 1 - 8, 3; 11, 1-14; 16, 1-13; 17, 19-27; 18, 1-12; 21, 1-10; 22, 1-5; 25, 1-14; 34, 8-22; 35; quizás: 26-29.

de que Israel ha abandonado a su Dios. Esa caída se remonta a un pasado lejano (מעולם v. 20a). En la imagen de la viña que plantó Yahvéh, de nuevo se expresa esa perspectiva divina: lo que Israel ha echado a perder es un plan histórico mucho más amplio; por volverse hacia Baal, ha echado a perder todos los planes de Yahvéh. ¿Cómo es esto posible? ¿Acaso olvida una doncella sus alhajas? «Pero mi pueblo me ha olvidado desde días innumerables» (v. 32). En un matrimonio terreno la ley prohíbe que la mujer que dejó a su marido, vuelva de nuevo a ese primer marido, ¿cómo puede entonces Israel volver atrás de su separación de Yahvéh? (Jer 3, 1-5). Propiamente hablando, aun hay algo de primitivo en el modo como todas las transgresiones de Israel suceden, para el Jeremías joven, en la esfera del culto, junto al altar, y cómo piensa todavía en categorías cúlticas (Así, por ejemplo, la lógica de Jer 3, 2 s. es de carácter completamente sagrado: la tierra ha sido profanada por causa del culto, detestado por Yahvéh; por eso, le ha sido denegada la lluvia). Frente a esas quejas sobre la apostasía cúltica que llenan casi todo, pasan a segundo plano las recriminaciones sobre las transgresiones de las ordenaciones jurídicas (Jer 2, 8 b; 5, 1 s.; 6, 6 b; 7, 27 s.). En Jer 4, 5 - 6, 30 se han agrupado vaticinios y poemas de grandes vuelos, que hablan de un enemigo procedente del norte, *un misterioso pueblo de jinetes, que atacará al pueblo que ha ol*vidado a su Dios y ha pecado profundamente ante Yahvéh [9].

Si intentamos captar el contenido propio de la primera fase de la actuación de Jeremías en su predicación, tropezamos con una situación llamativa, ya que la «amenaza del juicio» (*Gerichtsdrohung*), predicción que en otros tiempos se presentaba con

9. Aun hoy se suele llamar, algunas veces, a esos poemas «poemas de los escitas», aunque cada vez parece más improbable que se puedan relacionar con el relato, que parece algo legendario, de la incursión de los escitas en Palestina (entre 630 y 625), del que sólo habla Heredoto I, 105. Véase a este respecto O. EISSFELDT, *Das Skytenproblem*, HAT I 14; *Die zwölf kleinen Propheten* ([2]1954) 188, y W. RUDOLPH, *Jeremia*, HAT ([2]1958) 44. De todo ello resulta que no sabemos con certeza en qué enemigo estaba pensando Jeremías. Quizás esperaba una ofensiva inminente de los neobabilonios contra Palestina.

unos contornos políticos muy precisos, pierde importancia sorprendentemente. En Jer 2, 1-13, falta por completo; su contenido se limita a las quejas de Yahvéh y a las reflexiones sobre lo incomprensible de la apostasía. En Jer 2, 14-19 se dice por lo menos que Judá, a causa de su apostasía, hace venir sobre sí el castigo (v. 19), y en Jer 2, 36 se habla de que Yahvéh frustrará también la esperanza que se ha colocado en Egipto. Sólo en los poemas guerreros de Jer 4, 5 - 6, 26 encontramos verdaderos vaticinios al antiguo estilo profético sobre un pueblo que se aproxima para el juicio (Jer 4, 5 s. 13; 5, 15-17); pero al mismo tiempo permiten conocer con claridad lo específico de Jeremías. Lo curioso es que no se puede decir que las afirmaciones que encierran amenazas sean el punto principal y objeto propiamente dicho de esos poemas. Se opone a ello que no están al final, como si fueran la meta hacia la que todo converge. Estan incrustados en los gritos de alarma, en las descripciones de la aflicción que provocarán las calamidades bélicas en el país, en las quejas, en las invitaciones a la conversión, y en las reflexiones sobre la gravedad de la culpa, con todo lo cual constituyen una totalidad indivisible. Por consiguiente, al preguntar por el contenido de esos poemas, se ve inmediatamente que contienen mucho más que unos reproches, o unos vaticinios sobre el juicio venidero. Las expresiones de Jeremías se extienden también al terreno de lo épico y hasta de lo dramático. Ciertamente, Amós e Isaías también se expresaron no sólo por medio de «invectivas» y «amenazas», sino también, ocasionalmente, muy gráficamente (aun cuando la mayoría de las veces sólo como una especie de bosquejos a carboncillo). Pero sólo en Jeremías ocupa por primera vez el campo descriptivo un espacio mucho más dilatado, y lo que es mucho más importante, desde el punto de vista teológico se mueve en una dirección muy característica: el énfasis, el *pathos* que domina es el de la queja y el sufrimiento. En la perícopa de Jer 2, 1-13 se hacen afirmaciones sobre los afectos divinos de añoranza por lo perdido; se expresa el sentimiento por la injusticia cometida y el temor por haber cambiado de dios. Por tanto, la declaración de la apostasía de Israel no surge directamente; tenemos de ella un

conocimiento en cierto modo mediato a través de las quejas de Dios, y en eso sólo se queda el texto. Esa lamentación no es de ninguna manera introducción a un juicio condenatorio, sino que se queda aislada. No cambia tampoco la situación en los poemas guerreros de los capítulos 4, 5 - 6, 26, sólo que en ellos el dolor del profeta servirá de espejo para que los sucesos sean más visibles:

> ¡Entrañas mías, entrañas mías!; ¡yo debo retorcerme de dolor!
> ¡Oh, paredes de mi corazón!; ¡mi corazón se agita!; no puedo callar.
> Mi alma ha escuchado la llamada del clarín, el grito de la guerra
> (Jer 4, 19).

Con este grito Jeremías interrumpe la descripción de la furia de la guerra inminente; pero en realidad no es una interrupción auténtica, ya que el acontecimiento calamitoso queda más resaltado a través del alma doliente del profeta:

> Yo miraba la tierra: un caos...
> Miraba las montañas, y estaban temblando...
> Miraba, y ya no había hombres...
> Miraba, y he aquí que el país de los árboles era un desierto...
> (Jer 4, 23-26).

Así pues los acontecimientos futuros se describen desde el punto de vista de un hombre que, recibiéndolos anticipadamente, sufre hasta el límite de su capacidad. ¡Qué objetivos y distanciados se muestran en comparación los vaticinios de los profetas más antiguos, aun cuando hablen con el máximo afecto! En Jeremías se hace patente un sentimiento de solidaridad con el pueblo amenazado, y también con la tierra amenazada, con el que tropezaremos otra vez más adelante.

Digamos para terminar que Jeremías, en esta primera fase de su actuación, aun estaba lejos de considerar definitivamente rota la relación de Yahvéh con Jerusalén y Judá. Esperaba grandes pruebas; pero por grande que fuera la calamidad, Yahvéh «no había apartado todavía su espíritu de Jerusalén» (Jer 6, 8). En estos textos aparece el género literario de la «amonestación» (*Mahnrede*) con una frecuencia hasta entonces no conocida. Jerusalén debe lavar su corazón de todo mal, y así será salvada

(Jer 4, 14). Es preciso roturar el campo, para no sembrar entre espinas, y es preciso circuncidar los corazones (Jer 4, 3 s.). Jeremías tuvo confianza particular en la «conversión» del reino del norte (Jer 3, 6 s.), aunque quizás en este punto sólo participaba de la confianza común a toda la época de Josías.

2. Existen muchos motivos para suponer que durante el tiempo que siguió a la reforma del culto, llevada a cabo por Josías, Jeremías guardó silencio (año 621). Al menos se puede suponer acertadamente que adoptó en esa época una postura expectante y amistosa; y esto parece que hay que admitirlo, ya que más tarde habló de ese rey en unos términos elogiosos que no acostumbraba a usar (Jer 22, 15 s.). Pero ese intervalo temporal en su actuación no es lo suficientemente terminante como para deducir de ahí conclusiones especiales sobre la incorporación de Jeremías a la reforma «deuteronómica» [10]. Después del desgraciado fin de Josías asumió el gobierno Joaquín, que en ese aspecto fue el polo opuesto de su antecesor. E inmediatamente vemos entrar en acción a Jeremías. El templo ya no ofrece ninguna protección a un pueblo que menosprecia el decálogo; tal es la conclusión de Jeremías en su famoso «discurso del templo» (Jer 7, 1-15). Ya mostró una vez Yahvéh en la historia que podía reducir a la nada un lugar de culto antiguamente famoso (Silo). ¿Qué valor tiene un lugar de culto cuando se quieren refugiar en él hombres que desprecian los mandamientos de Yahvéh? En virtud de ese rigorismo que no titubea ante lo más santo y que destruye la base de sustentación de toda seguridad religiosa, se coloca Jeremías totalmente en la línea de la profecía clásica del siglo VIII. Pero si la fuente constituida por los *logion* se contenta con dar cuenta del contenido de ese discurso, hay una fuente, de las constituidas por narraciones, que informa sobre

10. La situación es algo distinta en lo que se refiere a la cuestión tan discutida de la posición de Jeremías con respecto al Deuteronomio. Es improbable que Jeremías se hubiera podido oponer a la recopilación y codificación de la voluntad de Yahvéh transmitida desde antiguo, tal y como apareció en el Deuteronomio. H. H. ROWLEY que aprobó al principio esa teoría, luego la criticó, cf. *Studies in O. T. Prophecy* (1950) 157 s.

diversas circunstancias más detalladamente; ante todo de las peligrosas persecuciones que vinieron sobre Jeremías a consecuencia de esas palabras, y de las que solamente pudo huir gracias a la intervención de un grupo de judíos (Jer 26, 10). Este es el único caso en que contamos con una fuente de *logion* y otra narrativa referentes al mismo acontecimiento. Esta coincidencia no es una casualidad; ese transvase del interés del mensaje en favor del mensajero, es propia de la tradición de Jeremías. También los antiguos profetas habían estado expuestos a persecuciones. Quizás hasta habían sido más amenazadoras que en el caso de Jeremías, pero lo que las distingue radicalmente no es sólo eso; lo decisivo fue el cambio de perspectiva, el cambio producido en el concepto de lo que es un profeta; a partir de ese momento comenzó a interesar en medida creciente la vida del profeta al mismo tiempo que su mensaje, y las complicaciones a que le puede conducir ese mensaje. Comenzó a comprenderse que ambas cosas se corresponden muy estrechamente. Buen ejemplo es la narración de Jer 19, 1 - 20, 6 [11]. Jeremías rompió un recipiente de barro delante de algunos hombres, y dijo que Yahvéh iba a romper del mismo modo la ciudad y su pueblo. La narración continúa y nos dice (no mediante aclaraciones literarias o del redactor, sino en el contexto primitivo) que Jeremías, a causa de esta predicción, fue hecho azotar por el superintendente Pasjur, y pasó una noche en el cepo.

Aun cuando atendiendo a la forma el «discurso del templo» sea todavía una «amonestación» dirigida a un pueblo que quería refugiarse en una seguridad ilusoria, en la conclusión sólo deja una perspectiva abierta: la del rechazo o recusación. Los versículos que van inmediatamente a continuación prohíben al profeta la oración de intercesión, pues Yahvéh va a apartar de sí «la generación de su ira» (Jer 7, 29); aun aquel que sobreviva a la catástrofe, pedirá la muerte (Jer 8, 3). El tono que empleó Jeremías, no se había escuchado con tal acritud en su primera

11. Los versículos 2b-9 y 12-13 han de considerarse como una complementación posterior.

predicación. También la liturgia tenida con ocasión de la gran sequía concluye, a pesar de todas las peticiones de clemencia, con un tremendo anuncio del juicio (Jer 15, 1 s.). La parábola de los cántaros de vino explica que Yahvéh mismo será el que llenará de embriaguez a su pueblo, a los sacerdotes, a los profetas y al rey, y que acabarán autodestruyéndose (Jer 13, 12-14). Jeremías pensaba en los sucesos tal y como pronto habrían de ocurrir; es decir: pillaje enemigo (Jer 17, 3), aniquilamiento de la la juventud (Jer 11, 22) y exilio (Jer 10, 18; 13, 8-10; 17, 4).

El conocimiento de la condenación definitiva de Jerusalén, tal y como él la veía, no impidió a Jeremías hablar en algunas ocasiones como si todavía hubiera esperanza, como si el pueblo fuera capaz de aceptar la palabra, como si hubiera todavía posibilidad de elección, «antes de que sea oscuro, antes de que vuestros pies estén sobre los montes oscuros; allí contáis vosotros con la luz, pero él la cambiará en tinieblas» (Jer 13, 16). También ha de mencionarse aquí la revelación que Jeremías recibió en casa del alfarero, cuando le vio amasando de nuevo los vasos que habían salido mal, a fin de darles nueva forma, ya que las palabras de Yahvéh «¿acaso no puedo yo proceder con vosotros como ese alfarero?» son solamente una pregunta y dejan lugar todavía a una llamada para la conversión (Jer 18, 1 s.).

La grandiosidad de esta perícopa está mermada por una cierta falta de claridad en su contenido. Para comenzar, Jeremías tiene que habérselas con su propio pueblo, que ha de ser advertido mediante esa alusión a la inquietante libertad de Dios. Pero después pasa a hablar de un modo genérico; si Yahvéh pensó castigar a un pueblo, y éste «se convierte», él se arrepiente de la calamidad que le iba a imponer; si por el contrario hubiera preparado beneficios para otro pueblo, pero éste resulta desobediente, Yahvéh cambiará su plan y le castigará. También ese fragmento hace referencia a la libertad de Yahvéh en el gobierno de la historia; pero al imaginar casos fingidos que sirvan de modelo con ese aspecto teórico tan notable, se muestra, sin pretenderlo, más bien una normatividad que una libertad en el obrar de Dios. Este fragmento entremezclado (v. 7-10) detrás del cual continúa el discurso contra Judá, ha de juzgarse como una ampliación teológica.

Jeremías no solamente amenazó con la desgracia a su propio pueblo; hay un grupo de vaticinios en los que profetiza el aniquilamiento de una serie de pueblos (egipcios, filisteos, moabitas, ammonitas, edomitas, arameos, árabes, elamitas y babilonios)[12]. En esos oráculos contra los pueblos se describen por regla general catástrofes bélicas en las que, de modo muy notable, suele permanecer en la oscuridad el poder político del que proceden tales acciones aniquilantes[13]. Con tanta mayor claridad muestran tales oráculos el proceder de Yahvéh; interviene él personalmente; es su espada la que causará enormes estragos en esos pueblos. Además, cuanto más elementos contienen esos oráculos procedentes del ejercicio de las antiguas guerras santas[14], tanto más aumenta la probabilidad de que tal forma de oráculo bélico pertenezca a la más antigua tradición profética. Así se expresaron, en efecto, los profetas bélicos de Israel, cuando Israel (o por mejor decir: Yahvéh) salía a campaña contra sus enemigos. Andando el tiempo cambiaron muchas cosas en este género literario; se apartó del puesto que ocupaba en la vida; es decir, de la estrategia guerrera y sagrada de Israel, y su horizonte histórico se amplió en un sentido más universal, ya que en este momento se apostrofa a unos pueblos con los que nada tuvo que ver en sus guerras el antiguo Israel. Los oráculos de Jeremías contra los pueblos se refieren ya casi a un juicio final universal. El reproche del orgullo y de la confianza impía en sí mismo (Jer 46, 7 s.; 48, 1 s. 7. 14. 42; 49, 4) pertenece también al mundo de ideas de la gran profecía, de la más tardía; mientras que perduran con asombrosa tenacidad otros elementos de las tradiciones más antiguas. Así se explica el vaticinio de que Yahvéh luchará personalmente y que los poemas hablen sólo muy vagamente acerca del ejecutor terreno de ese juicio (Babilonia) en el que sin duda estaba pensando Jeremías.

Así pues, Jeremías miró también hacia el futuro, y prestó atención a los movimientos que se producían en el horizonte

12. Jer 25, 15-38; 46-51. De ahí que los oráculos contra Babilonia sean seguramente posjeremianos (Jer 50 s.).
13. Según Jer 47, 2, el enemigo viene del norte; sólo se nombra a Nabucodonosor en Jer 49, 30.
14. Sobre la orden de lucha o de retirada, cf. 55, n. 6.

político mundial. Por la osadía de su interpretación, por la seguridad con la que ve actuar a Yahvéh, de modo inmediato, no va a la zaga de sus predecesores. Pero mientras que en Amós o Isaías captamos lo esencial de su predicación cuando prestamos atención a sus vaticinios sobre el futuro, no ocurre así en Jeremías, pues al lado de sus vaticinios hay una gran cantidad de textos que se refieren exclusivamente a su tiempo y que son especialmente característicos de Jeremías:

Se levanta en mí la aflicción,
mi corazón está enfermo dentro de mí.
Allí, ¡escucha!, es la llamada de socorro de la hija de mi pueblo
que viene de todo lo ancho del país.
—¿No está ya Yahvéh en Sión?,
¿no está su rey en ella?—.
¿Por qué me han irritado con sus ídolos,
con esas Nadas que vienen del extranjero?
¡La cosecha ha pasado,
el otoño está a la vista, y no hemos sido salvados!
Yo estoy herido con la herida de la hija de mi pueblo.
Estoy triste, el espanto me domina.
¿No hay bálsamo en Galaad?
¿No hay allí ningún médico?
¿Por qué no hay curación para la hija de mi pueblo?
¡Oh! ¡Ojalá mi cabeza estuviese llena de agua!
¡Y mis ojos una fuente de lágrimas!
a fin de poder llorar día y noche
a los muertos de la hija de mi pueblo (Jer 8, 18-23).

Desde el punto de vista de los géneros literarios no se puede encasillar a este texto en ninguno de ellos; resuena en él una «lamentación popular» y algo así como una respuesta de Yahvéh (v. 19), pero se percibe solamente como desde fuera; el espacio en el que se entra ya desde la primera frase, y en el que ocurre todo lo esencial, es el corazón de Jeremías. En él tiene lugar la representación de una calamidad nacional, tiene lugar la búsqueda de una salvación; luego la comprensión de que todo está perdido, y finalmente el deseo de poder deshacerse en llanto. ¡Este es el suceso de que aquí se habla! ¿Hasta qué punto es esto predicación profética? Un texto como ése está muy cerca de lo que hemos designado como poema lírico libre. De nuevo tropezamos con el hecho de que los vaticinios de Jeremías, en

gran parte, más aún, en un aspecto nuevo verdaderamente fundamental, están determinados por un impulso poético independiente, y en virtud de ello nos tropezamos con la cuestión de cómo hay que juzgar ese desarrollo tan extraño del aspecto poético. Podía ser también que Jeremías, en la medida en que se entregó a lo poético, hubiera perdido en «sustancia» profética; ¡pero también podría ocurrir que precisamente por esa entrega, haya ganado su palabra una nueva «sustancia»! De un modo relativamente simple procedía aquel tipo de exégesis que creía no poder alabar suficientemente el hecho de que en esos textos el individuo desarrollaba por primera vez su personalidad libremente, y que en consecuencia creía que se debía señalar a Jeremías como el padre de la oración personal libre. En ello hay algo de verdad. Pero hay que preguntarse seriamente si esa comprobación, que apunta a algo humano universal, da cuenta de lo característico de esos textos. Dentro de la singularidad del camino que Israel seguía ante Dios, y de la singularidad del camino de Jeremías en particular, es probable a priori que los textos revelen su perfil específico y su mensaje, si se parte de sus presupuestos específicos.

3. Esto mismo aparecerá mucho más claro en aquellos otros textos que también son lamentaciones, pero que no permanecen encerrados en un monólogo, sino que se levantan a una conversación con Yahvéh. Se les ha llamado *confesiones de Jeremías*. Atendiendo a su forma y a su contenido, son muy distintos unos de otros. Sólo tienen de común que no se presentan como palabras de Dios a los hombres, sino que son una sedimentación del diálogo del corazón consigo mismo y con Dios. Por lo que hace a su forma y estilo, está ya demostrado desde hace tiempo, que esas afirmaciones aisladas del profeta se vinculan, unas veces con más fuerza, otras con menos, al antiquísimo género cúltico tradicional de las «lamentaciones individuales» [15]. Por

15. W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte Jeremias* (1917). H. J. STOEBE, *Seelsorge und Mitleiden bei Jeremia:* Wort und Dienst, Jahrbuch der Theol.

eso es sumamente interesante ver cómo Jeremías, según pidiesen las circunstancias, imbuyó de sus propios afanes proféticos a las frases convencionales de la antigua forma cúltica, cambiándola. El poema o canción de Jer 11, 18-23 es el que más se mueve dentro de la línea acostumbrada y tradicional. Contiene una queja sobre las persecuciones personales, y un ruego de protección dirigido a aquel a quien el profeta se había entregado. Cualquier hombre perseguido hubiera podido pedir esto mismo. Mas ciertamente ya no se puede decir eso de la oración de Jer 15, 15-18. Tropezamos también aquí con algunas peticiones tradicionales, pero con formulaciones de tan incomparable intimidad, que sólo podían haber sido expresadas a partir de la existencia profética específicamente jeremiana.

> Cuando tus palabras se presentaban, yo las devoraba.
> Tu «palabra» era mi delicia y la alegría de mi corazón;
> tu nombre fue proclamado sobre mí, ¡Yahvéh Dios Sabaot!
> Nunca me senté en el círculo de los que ríen,
> bajo el imperio de tu mano me senté solo;
> pues me has llenado de cólera (Jer 15, 16-17).

A esta queja sigue una respuesta divina. De suyo corresponde al desarrollo litúrgico, ya que a la oración de lamentación respondía Yahvéh, por boca del sacerdote, con un «oráculo de salvación» [16]. Pero en este caso ha cambiado el que fuera en otro tiempo ceremonial cúltico: Yahvéh responde con una reprensión; por el hecho de que Yahvéh (en caso de que Jeremías se convirtiera) renueve las promesas de la vocación, se puede conocer que Jeremías había faltado a su vocación de profeta. Sin embargo, si se convierte, puede volver de nuevo a «estar ante Dios», y «servirle de boca» (v. 19). El texto de Jer 12, 1-5 contiene también un diálogo del profeta con Dios, con pregunta y respuesta. Jeremías quisiera disputar con Dios, pero ya desde la primera frase deja caer todos los triunfos de la mano, pues Yahvéh es quien

Schule Bethel (1955) 116 s. Se trata de los siguientes textos: Jer 11, 18-23; 12, 1-5; 15, 10-12.15-21; 17, 12-18; 18, 18-23; 20, 7-18.

16. Cf. tomo I, 490.

lleva la razón. Le preocupa al profeta la felicidad de los impíos y de la cadena fatalmente cerrada de sus triunfos. Sin duda que Jeremías entra aquí en una cuestión que preocupó a toda su generación. ¿Cómo medir la participación de cada uno en los dones de Yahvéh? [17]. La cuestión se agudizó más todavía en su caso personal, pues se trata de alguien que por amor a Yahvéh y mucho más que cualquier otro quemó sus naves tras de sí, y que, en la medida en que se entregó a Yahvéh, tuvo que vivir solitario y en peligro. La respuesta de Yahvéh también aquí es severa:

> Si la carrera con los que van a pie te cansa,
> ¿cómo vas a competir con los caballos?
> Y si en un país tranquilo no estás seguro,
> ¿qué harás en las malezas del Jordán? (Jer 12, 5).

Yahvéh responde a la pregunta con una contra-pregunta. Se extraña Yahvéh en su respuesta de que el profeta amenace con naufragar en dificultades que no alcanzan ni de lejos a las que después habrá de soportar. Eso significa que está todavía al comienzo de sus tribulaciones, y que como profeta de Yahvéh no debe lamentarse acerca de esos enigmas.

Jeremías a lo largo de toda su vida trató con Yahvéh acerca de su ministerio y de sus tribulaciones. Recibió órdenes y cometidos especiales, como por ejemplo en Jer 6, 9 el encargo de rebuscar en la viña; es decir, de fijarse en los frutos escondidos del bien, aunque respondió entonces a Dios que sería inútil seguir buscando. En otra ocasión Dios le encargó que anduviese de acá para allá como un inquisidor del pueblo, que debía probarlo como al metal en la fundición, por si se podía separar la escoria y el metal noble, y una vez más le respondió que era imposible (Jer 6, 27-30). Resulta extraño que la tendencia interna de estos textos dialogados, y también de los redactados como monólogos, conduzca siempre a la oscuridad, a lo incumplido, a lo irrealizable. En ninguno de esos textos se orienta lo que se

17. Cf. tomo I, 478 s.

está diciendo en dirección contraria, por ejemplo, en el sentido de que Yahvéh haya derramado un conocimiento salvífico, o que haya hecho algo que salga bien. ¡Qué lejos estamos del elogio, pletórico de fuerza, de Miqueas! [18]. Cuanto más se avanza en esa serie de textos (siendo la hipótesis más probable la de tomarlos como autobiográficos) el lector se encuentra ante la impresión angustiosa de que la oscuridad va en aumento, y que va penetrando más profundamente en el profeta. No es casualidad que los dos últimos textos de este tipo señalen también al mismo tiempo el grado máximo de desesperación a que Jeremías se vio empujado. El lenguaje oracional de Israel, especialmente el de la oración de lamentación, no era precisamente tímido en su trato con Dios, ni retrocedía ante las fórmulas más atrevidas. Jeremías dejó muy atrás ese tipo de afirmaciones que aún se movían siempre dentro de un cierto lenguaje convencional cúltico.

> Tú me has seducido, Yahvéh y yo me he dejado seducir.
> Tú has sido más fuerte, y me has dominado.
> He llegado a ser el hazmerreír todo el día;
> comidilla de todo el mundo...
> Yo me decía: ya no quiero saber nada de él
> ni quiero hablar ya en su nombre,
> mas entonces se alzaba en mi corazón un fuego devorador,
> encerrado en mis huesos.
> Me cansé para contenerlo, pero no lo pude soportar (Jer 20, 7. 9).

La palabra que hemos traducido como «seducir» designa propiamente el engaño y la seducción de una muchacha: «Tú has sacado provecho de mi ingenuidad» (Rudolph). Propiamente el profeta no se puede quejar de eso; no existe proporción en la comparación. Confiesa que tuvo la tentación de evadirse de ese servicio insoportable; pero que la palabra que le había sido confiada fue como fuego en su interior. Por lo tanto debía seguir siendo profeta. Mas, ¿qué le ocurrirá por este motivo? Sus días concluirán en la deshonra (v. 18). De este modo Jeremías saca las últimas consecuencias y maldice una vida perdida en todos

18. Cf. más arriba las páginas 221 s.

los aspectos (v. 14 s.). Estos últimos textos son ya del todo monólogos; el profeta ya no recibe ninguna respuesta de Dios, a quien se había dirigido.

Las confesiones están en el centro de toda exégesis o interpretación de Jeremías. Se deben tomar como testimonios y documentos de un acontecimiento, sobresaliente y único, entre Yahvéh y su profeta. Aun en la sucesión externa se descubre un camino que conduce, paso a paso, a una desesperación cada vez más profunda [19]. Cada uno de los textos habla de una experiencia especial; aunque los terrenos en los que las experiencias están incluidas sean distintos, coinciden en que todos hacen referencia a una oscuridad que no ha podido dominar el profeta. La tiniebla es tan aterradora (se podría decir también: es algo tan absolutamente nuevo en la historia de Israel con su Dios) que amenaza no solamente la vida de un hombre particular; amenzaza a todo el camino de Dios con Israel con finalizar en una especie de abismo de índole metafísica. Lo que está en juego no son solamente los asuntos de Jeremías que, por decirlo así, hable extraoficialmente como hombre privado acerca de experiencias humanas generales. Esas confesiones proceden de la específica situación profética de Jeremías en cuanto tal profeta; presuponen una vocación a un servicio muy especial, una especialísima relación de intimidad con Yahvéh, y por todo ello tienen una significación paradigmática importantísima para todo Israel. No queremos decir que el exegeta no deba atender en modo alguno al aspecto humano del asunto. Esos poemas muestran una intimidad del trato espiritual con Dios, una mayoría de edad del que se habla a sí mismo, y una libertad en reconocer los propios fallos o la censura divina que cayó sobre ellos, que hay que considerar como una manifestación del humanismo más noble. Mas aquí tratamos de las circunstancias especiales de ese fenómeno, y de la cuestión de qué

19. Naturalmente, esto también sería válido, en lo esencial, si la sucesión de textos, tal y como aparece, no correspondiese a lo vivido biográficamente, ya que lo decisivo no es saber en qué fase de su historia de sufrimientos experimentó tales experiencias, sino el hecho de que las incluyó en los textos.

lugar teólogico ocupan esas confesiones y sus resultados dentro de la totalidad de la profecía israelítica. Colocadas en ese contexto más amplio, lo primero que extraña es el gran espacio que ocupa esa reflexión y los problemas que plantea. Tampoco los profetas antiguos se habían mostrado como órganos inconscientes de la voluntad divina de comunicarse, pero lo que tuvo lugar en Jeremías era un progresivo «ya no hay nada que hacer». No se trataba solamente de que hubiese reflexionado sobre la inutilidad de su actuación. El fracaso ocurría no solamente en los otros, sino también en él mismo, por cuanto que él mismo no sabía qué partido tomar con respecto a su profesión y los mandatos recibidos, transformándolos en cualquier caso en objeto de su pregunta. En Jeremías se disocian el hombre y el cometido profético, llegando a graves tensiones que amenazan toda su profesión de profeta. El ministerio de profeta, en su forma tradicional, entra en grave crisis a causa de esa escisión entre el hombre y el profeta. Por ser hijo de su tiempo, ya no era posible que Jeremías se rindiese a la voluntad de Yahvéh; tenía que preguntar, tenía que comprender. Compartió con muchos de sus contemporáneos la sensibilidad, vulnerabilidad y agresividad frente a la problemática religiosa. Su espiritualidad tenía incomparablemente más matices que la de Amós o Miqueas. Hay también en él una rebeldía, un revolverse contra los golpes del destino, que los tiempos precedentes, más sumisos todavía en la fe, hubieran soportado probablemente con más resignación. Por un lado estaba unido a Yahvéh, y le estuvo sometido como solamente lo podía estar un profeta; pero por otro tenía que abrirse a la libre reflexión, y la amplitud de sus reflexiones teológicas muestra precisamente cuán seriamente tomó esa postura espiritual, que propiamente caía ya fuera de su vocación profética. Desde este punto de vista hay que considerar a Jeremías como un fruto tardío en la serie de los profetas. También él fue consciente de esa cadena espiritual de antepasados en cuya descendencia se encontraba él; reiteradamente habla de los profetas anteriores [20]. Ciertamente cuando

20. Por ejemplo Jer 7, 25; 26, 5; 28, 8. J. STOEBE interpreta la frase: «cuan-

él vivía y actuaba había, aun entre los profetas libres, algo así como una tradición. En ella se contenían no solamente los objetos y temas tradicionales de la predicación profética, sino también, a su lado, una carga de experiencias y desilusiones que iba creciendo de generación en generación. Es seguro que existía también un conocimiento, vinculado al estado profético y sólo por él transmitido, de los fracasos que siempre seguían siendo los mismos. El hecho de que el receptáculo terreno llegue a romperse en Jeremías (y no en ninguno otro antes que él) se debe a que tomó sobre sí el ministerio de profeta con una intensidad y profundidad, como nadie antes que él lo había tomado. En la misma medida necesitó continuamente de la ratificación divina. Por lo demás, todas estas consideraciones que se esfuerzan por la correcta clasificación histórica de Jeremías dejan mucho sin explicar, por muy necesarias que sean. El misterio de Jeremías continúa siendo cómo un hombre, cuyo oficio se le había vuelto tan problemático, con una profesión que le destrozaba, aceptada en una obediencia que parecía sobrehumana, recorrió su camino hasta el fin, en el abandono de Dios. En ningún momento le vino el pensamiento de que ese sufrimiento suyo de mediador pudiera tener algún sentido ante Dios. Y el misterio de Dios es que llevara la vida de su mensajero más fiel a través de una noche tan espantosa y absolutamente incomprensible y, según todas las probalidades, le dejara destrozarse en ella.

4. Es digno de atención que en el libro de Jeremías, al lado de las confesiones, hay otra fuente documental que sigue asimismo el desarrollo de la predicación del profeta; esta fuente es *la narración de Baruc* (Jer 37-45). Pero del mismo modo que las confesiones se limitan a lo sucedido en el interior del profeta, la narración de Baruc se ocupa en describir las circunstancias

do se presentaban tus palabras, yo las devoraba» (Jer 15, 16) no de la recepción de la palabra profética propiamente dicha, sino del trato de Jeremías con la palabra de Dios de los profetas más antiguos (*o. c.*, 122 s.).

externas de ese camino de sufrimiento[21]. Aunque ocasionalmente contiene dichos del profeta, no hay que entender estos relatos, como en muchos otros casos (p. e. Jer 26-29), como marco de esos dichos; al contrario, aquí el objeto de la descripción son los dramáticos acontecimientos tomados en sí mismos, en los que está metido el profeta, y que se dirigen, cada vez con más peligro, contra él. El narrador recorre los acontecimientos a partir de la captura de Jeremías; sigue sobriamente los sucesos de lugar en lugar, de conversación en conversación, y termina cuando arrastran al profeta hacia Egipto. Parece que no entraba en los cálculos de este escrito el narrar la muerte de Jeremías. El narrador se limitó puramente a los sucesos, en el espacio y en el tiempo, con toda intensidad, como muestran claramente las típicas frases de resumen con que le gusta terminar la descripción de las distintas fases de un acontecimiento[22]. El hombre que describe con tanta exactitud las estaciones del camino de la pasión de Jeremías, ha presenciado muy de cerca los sucesos, por tanto no se puede dudar de la seriedad de su descripción.

Pero, ¿qué se puede decir de la manera de ver las cosas del narrador? ¿Con qué fin describió los sucesos por escrito? ¿Qué es lo que quería hacer constar documentalmente con una narración tan extensa? En realidad no descuidó el autor la tarea de instruir al lector sobre la verdadera causa de toda la pasión de Jeremías. Era sobradamente conocida la firme convicción de Jeremías de que Dios en aquel tiempo iba a producir, por medio de Nabucodonosor, un gran cambio en las relaciones políticas mundiales, poniendo también a Judá bajo la soberanía del gran rey babilónico (cf. Jer 27, 5 s.). Por consiguiente, en aquellos meses de gran amenaza por parte de los babilonios, el profeta no podría pre-

21. H. KREMERS, *Leidensgemeinschaft mit Gott im AT:* Ev. Theol. (1953) 122 s.; L. ROST, *Zur Problematik der Baruchbiograhie*, en *Meiserfestschrift* (1951) 241 s.

22. «Así entró Jeremías en la bóveda subterránea de la cisterna, y permaneció allí muchos días» (Jer 37, 16). «Así, permaneció Jeremías en el patio de guardia» (Jer 37, 21; 38, 13.28). «Así, vino Jeremías a Godolías, en Misfá, y permaneció con él» (Jer 40, 6). H. KREMERS, *o. c.*, 131.

decir otra cosa que la toma segura de Jerusalén (Jer 37, 8. 17; 38, 3; cf. 34, 2), y su consejo era capitular lo antes posible (Jer 38, 17). Tal convicción, expresada tan abiertamente por Jeremías, fue la base y el motivo de la pasión del profeta, ya que los nacionalistas no podían soportar en Jerusalén a un hombre con tales convicciones. El relato de las distintas situaciones de sufrimiento es en ocasiones del más atroz realismo, y no está iluminado en ninguna parte por alguna palabra divina de consuelo, ni mucho menos por un milagro o señal divina. Nada dice el narrador acerca de una mano divina que guía los acontecimientos; no hay un cuervo que dé de comer al profeta hambriento; ni un ángel que cierre las fauces del león. El profeta es entregado a sus enemigos en completa impotencia; ni con sus palabras ni con sus sufrimientos causa ninguna impresión en ellos. Es especialmente vejatoria la falta de una solución feliz, o al menos en algún modo esperanzadora. Esto era un resultado desacostumbrado para un escritor antiguo, que sentía la necesidad de ver al final de su obra todas las cosas puestas en su orden primitivo. El rastro de Jeremías se pierde en el destierro y la aflicción, y sin ningún efecto dramático. Sería totalmente equivocado suponer que la narración fue escrita en elogio de Jeremías y de sus sufrimientos. Para el autor esos acontecimientos no tienen ningún valor positivo (ni el sufrimiento en sí, ni el modo con que los sufrió); al menos, no tienen ningún valor heroico, no aparece ninguna clase de aureola en torno a la figura del profeta; al contrario, de vez en cuando aparece en situaciones que aun los antiguos lectores podían considerar, en alguna manera, como insidiosas (Jer 38, 14-27)[23].

En la historia de los sufrimientos de Jeremías, como en todas las obras de Israel que cuentan los sucesos de primera mano, la base propiamente teológica es bastante pobre. No habla en ella alguien que pretenda descubrir cuidadosamente los nexos causales de los hechos, en su trabazón inevitable, aunque no ca-

23. Se puede comparar, como ejemplo de un modo de ver las cosas totalmente opuesto, la exaltación heroica de los mártires en 2 Mac 7.

rece, por otra parte, de puntos de apoyo. En una obra, poco comunicativa desde el punto de vista teológico, hay que esperar a priori, que en el final haya una significación hermenéutica especial, como con razón se ha acentuado, recientemente. Con esa conclusión se une la circunstancia especial de que Baruc habla de una palabra de Yahvéh, que le fue dirigida a él mismo por Jeremías en respuesta a sus quejas [24]:

Tú has dicho: —¡Ay de mí! Yahvéh acumula aflicciones sobre mis penas, estoy agotado a fuerza de gemir y no encuentro ningún descanso... Y Yahvéh respondió así: Mira, lo que había construido, lo derribo, y lo que había plantado, lo arranco... ¿y tú pides para ti grandes cosas? ¡No las reclames! Pues he aquí que envío calamidades sobre toda carne, dice Yahvéh, pero a ti te doy tu vida por botín, dondequiera que vayas (Jer 45, 3-5).

De nuevo resuena en estas líneas la idea del desorden histórico mundial y la descomposición que trae consigo. Las palabras de Dios están acompañadas por la tristeza divina expresada entre líneas; casi da a entender un sufrimiento que recibe Dios por la destrucción de lo que había construido. En esos días de juicio en los que Dios ha de desmontar su propia obra en la historia, el hombre no puede esperar días buenos para sí mismo; no es ninguna maravilla que el profeta y los que están a su alrededor vayan a ser introducidos de un modo muy especial en esa acción destructiva de Dios. Esta es la razón de que Baruc siga tan concienzudamente las particularidades del camino de sufrimiento de Jeremías, pues la catástrofe en la que éste se ve envuelto, no ocurre por casualidad, sino porque se introduce en ella la acción destructiva de Dios, y porque hay un hombre que comparte el sufrimiento divino de un modo único [25].

24. H. KREMERS, *o. c.*, 132 s. A. WEISSER, *Das Gotteswort für Baruch, Jer.* 45 *und die sog. Baruchbiographie*, en *Festschrift für K. Heim* (1954) 35 s.

25. Aun cuando la añadidura del texto del c. 45 no hubiera que atribuirla a una intención «programada» de Baruc (se podía considerar también como una añadidura casual, ya que el suceso de Jer 45 tiene lugar veinte años más atrás que lo narrado inmediatamente antes) aun entonces conservan esas palabras todo su significado en la narración de Baruc, ya que determinan claramente el lugar del hombre dentro de la destrucción divina de su propia obra histórica: el hombre no puede estar fuera de ella.

5. El oráculo divino que acabamos de mencionar termina con una frase misteriosa: Baruc recibe «su vida como botín», es decir, que sobrevivirá al juicio demoledor. Estas palabras nos llevan directamente a la cuestión sobre la particularidad del *anuncio salvífico* de Jeremías. En la primera fase de su actuación no era de esperar ningún anuncio salvífico típico, pues Jeremías, como ya vimos antes, todavía estaba esperando la decisión de Israel en favor o en contra de Yahvéh. Pero en su última fase, la de su actuación bajo Sedecías, todo era muy distinto. Había sobrevenido ya un ataque de los babilonios; el año 598 el joven rey Joaquín había sido deportado junto con los funcionarios y las clases altas. La pregunta acerca de qué iba a suceder ahora, de qué haría Yahvéh, estaba también aún en los labios de aquellos que anteriormente apenas se habían ocupado de Yahvéh. Ya vimos que Jeremías esperaba un triunfo total de los babilonios. Pero estaba, a lo que parece, totalmente aislado frente a un partido belicista muy poderoso, y lo que era todavía peor, frente a un grupo de profetas que favorecían la excitación religiosa y vaticinaban la rápida intervención de Yahvéh en favor del honor de su pueblo y de su templo saqueado. La polémica con sus propios colegas de profesión fue de lo más duro con lo que tuvo que luchar Jeremías (Jer 23, 9 s.; 28) [26]. En realidad parece que algunas veces no llegó a orientarse del todo en ese terreno de la controversia. Se le ve buscando criterios prácticos para conocer a los que eran falsos profetas. En cierta ocasión mide el contenido de su mensaje con la tradición profética; en otra le resultan sospechosas las formas de revelación de esos profetas, pues se remiten a los sueños y no a la palabra de Yahvéh, cayendo en el peligro de engañarse a sí mismos. También habla en contra de ellos su escandalosa manera de vivir. Precisamente porque Jeremías no supo definir un criterio que solucionase el problema desde la raíz, se planteó el problema en toda su gravedad, ya que no podía dar tal criterio ni en cuanto a la forma ni en cuanto al

26. Véase a este respecto G. QUELL, *Wahre und falsche Propheten* (1952).

contenido. Dado que Yahvéh no es «Dios de la cercanía», sino un Dios «en la lejanía» (Jer 23, 23), en ninguna parte da normas acerca del modo de revelarse. Por otra parte maravilla el ver trabajar de tal manera a un profeta en un problema. ¿No tiene su argumentación, durante el famoso encuentro con Ananías, algo de andar a tientas? (Jer 28, 5-9). A Jeremías ya no se le dio en la misma medida aquella certeza y seguridad de juicio soberanas con la que veían todas las cosas los profetas clásicos. Para Miqueas Ben Jimla, casi 200 años antes, el problema del enfrentamiento entre profetas se solucionó de manera muy distinta; no estuvo buscando criterios para juzgar a sus contrarios. Para él todo se resolvía en la transcendencia, en la voluntad de Dios que permite que los falsos profetas estuviesen inspirados para confundir a Ajaz (1 Re 22, 21 s.). Desde este punto de vista podía admitir la *bona fides* y la conciencia subjetiva de misión de sus contrarios, con mucha mayor tranquilidad que Jeremías [27].

El último decenio de independencia política del reino de Judá, fue pues una época de coyuntura profética favorable, en la que Jeremías tuvo una postura difícil a causa de su mensaje de calamidades; aunque quizás todavía más difícil con su mensaje de salvación, pues era de un género muy distinto al de todos sus

27. También se esfuerza el Deuteronomio (y no se puede decir que con éxito) en ofrecer criterios objetivos, por los que se pueda reconocer a los falsos profetas (Dt 18, 21 s.). El enfrentamiento de un profeta contra otro, cuando tanto uno como otro hablan en nombre de Yahvéh (cf. Jer 27, 4 s.; 28, 2), debió llegar a ser desconcertante en la última época de los reyes. Hasta donde los respectivos textos nos permiten conocer, resultaba especialmente sospechosa a los «verdaderos» profetas, la predicación salvífica de sus colegas (1 Re 22, 11 s.; Miq 3, 5 s.; Jer 6, 14; 14, 13; 23, 9 s.; 28, 5-9; Ez 13, 16). Muy verosímilmente respondían a los intereses del culto oficial con sus vaticinios de salvación. H.-J. Kraus, *Prophetie und Politik* (1952) 41 s., 53 s. Pero tampoco ése es un criterio seguro. ¿No corresponden tales vaticinios a lo que creía Isaías? Lo falso no se puede conocer ni por el ministerio, tomado en sí mismo, ni por las palabras tomadas en sí mismas, ni por el carácter sospechoso del hombre que las profiera. Solamente se puede conocer en esto: si está verdaderamente inserto en lo planes actuales de Yahvéh, y si a partir de ahí, puede negarse a los otros la razón. «Quien intentara desacreditarle (a Ananías, el contrario de Jeremías) a causa de Jeremías, ha perdido la visión para lo auténtico, y se mueve entre teoremas esquemáticos» (G. Quell, *o. c.*, 66).

demás colegas. Testimonio de la tensión existente entre esos dos frentes, aunque escrito desde la paz que proporciona un conocimiento totalmente seguro, es la carta que escribió Jeremías a los exilados del año 598 a Babilonia, en medio de su abatimiento y también de su entusiasmo increíble:

> Construid casas y vivid en ellas, plantad huertos y comed de sus frutos. Tomad mujer y procread hijos e hijas. Tomad mujeres para vuestros hijos, y buscad marido para vuestras hijas, y que den a luz hijos e hijas, así os multiplicaréis y no disminuiréis. Buscad el bien del país al que yo os he deportado, y rogad por ellos a Yahvéh, porque su bien es vuestro bien (Jer 29, 5-7).

Es ésta una exhortación, de carácter realmente único, a la sobriedad, y un golpe contra el entusiasmo piadoso. Es evidente que no estaban en condiciones de tomar la situación en serio, y por eso les exhorta Jeremías a hacer las cosas más naturales de la vida, e instalarse como para una larga estancia. Por consiguiente, debe cambiar la postura de los deportados con respecto a Babilonia. Ya no es un enemigo; tiene al pueblo de Dios en su seno y por eso merece oraciones. Los tiempos han cambiado. La oración en favor de Babilonia es ahora, al mismo tiempo, oración en favor del pueblo de Dios; pues ese pueblo tiene todavía futuro ante los ojos de Dios.

> Porque yo sé el designio que tengo sobre vosotros, dice Yahvéh, a saber: designio de salvación y no de condenación, que os reserva un futuro lleno de esperanza (Jer 29, 11).

Muy probablemente en esas dos palabras «futuro y esperanza» se hallaba todo lo que Jeremías tenía que decir en tales circunstancias acerca de la voluntad salvífica de Yahvéh con respecto a Israel, ya que las frases que hablan de una vuelta a la patria desde todos los países (v. 14 b) quizás estén interpoladas. Con más claridad habló Jeremías sobre el futuro del pueblo de Dios, con motivo de aquella cuestión de los terrenos, en la que fue invitado a la compra de un campo, pues en el contexto de ese negocio familiar le sobrevino la palabra de Yahvéh. Por este motivo, cuando los sitiadores ya se aproximaban a las murallas de la ciudad, y en el interior se estaba ya desencadenando el

hambre, deposita el contrato de compra documentalmente, con todas las formalidades, como signo de que de nuevo «se comprarán casas, campos y viñas en esta tierra» (Jer 32, 15). En esa mirada hacia el futuro, Jeremías pensaba tanto en los desterrados del año 598 como en los que habían quedado en Jerusalén. Pero en la visión de los dos cestos de higos, los que ya habían sido deportados son preferidos a los que habían quedado. Sólo para ellos vale esta promesa:

> Así habla Yahvéh, el Dios de Israel: como a esos hijos buenos, así veo yo a los desterrados de Judá, que yo he enviado desde este lugar al país de los caldeos, amistosamente, y fijo mis ojos en ellos para su bien. Les volveré a traer a esta tierra, les reconstruiré en vez de demolerlos, les plantaré en vez de desarraigarlos, y les daré un corazón para conocer que yo soy Yahvéh, ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, porque volverán a mí con todo su corazón (Jer 24, 5-7).

Tal es la salvación escatológica que Yahvéh reservó para su pueblo: los desterrados del año 598, y también los del 721, regresarán a su patria. Jerusalén será reconstruida (Jer 33, 4 s.), se podrán comprar de nuevo campos y viñas; e incluso habrá recabitas que se someterán a severas prescripciones de abstinencia, y servirán a Yahvéh de forma especialísima (Jer 35, 18 s.), Esta imagen del futuro es de una sobriedad casi desilusionante. Jeremías no sabe decir nada acerca de los cambios naturales que tendrían lugar en el ámbito vital del pueblo de Dios, nada de fertilidad paradisíaca; sólo que se normalizarán las condiciones de vida en la tierra, momentáneamente asolada, y que la vida seguirá su curso. De nuevo se organizarán las peregrinaciones a Jerusalén (Jer 31, 6), y se volverá a oír la risa de los hombres alegres en las poblaciones (Jer 30, 18 s.; 33, 10 s.). Yahvéh dice que dirigirá los ojos a ellos «para su bien» (Jer 24, 5). De este modo parece redondearse la imagen del futuro de la nueva existencia de Israel ante Yahvéh y el lector puede tener la impresión de que el tiempo de salvación, del que habla Jeremías, consiste en lo esencial en una restitución del estado de cosas que Israel había tenido hasta entonces. Mas se trata de todo lo contrario: la ruptura entre lo antiguo y lo nuevo es en Jeremías

más profunda y fundamental que en cualquier otro de sus predecesores proféticos; en efecto, entre esas promesas hay una que todavía no hemos tenido en cuenta: Yahvéh dará a su pueblo un corazón capaz de conocerle (Jer 24, 7). Esta frase nos conduce por primera vez a lo más característico de la esperanza salvífica de Jeremías, pues lo que aquí compendió en una frase, lo detalló más extensamente en su vaticinio de la nueva alianza.

Jeremías dirigió las palabras sobre la nueva alianza a los desterrados del antiguo reino del norte (Jer 30, 1-3); pero tenía ante los ojos un hecho salvífico que iba a suceder para todo Israel, y muy especialmente para los exilados de los años 721 y 598 [28]. Lo decisivo, lo que nos conduce más allá de todo lo que hasta entonces habían anunciado los profetas, es *el anuncio de una nueva alianza* que Yahvéh quiere establecer con Israel. Es evidente que se trata de algo muy distinto a esto otro: que Yahvéh hubiera dicho que se acercaban días en los que de nuevo se acordaría del pacto que había establecido con Israel. No, el pacto antiguo está roto, e Israel está a los ojos de Jeremías sin ningún pacto o alianza. Lo determinante es que no se haga ningún intento (como por ejemplo en el Deuteronomio) para colocar a Israel, en algún sentido, sobre los antiguos fundamentos. El nuevo pacto es precisamente eso: nuevo, e irá más allá que el antiguo en un punto esencial. Pero a nosotros, los hombres de hoy, no nos salta a la vista de modo directo e inmediato la gran diferencia que existe entre ambas posturas; por eso el texto de Jer 31, 31 s. debe ser examinado cuidadosamente (¡cosa nada extraña tratándose de un texto tan reiteradamente interpretado!), y también hay que protegerle frente a ciertas interpretaciones defectuosas muy generalizadas. El contenido de la alianza del Sinaí fue la revelación de la tora, es decir: la elección y la «incautación» de Israel por Yahvéh, y su voluntad de que se

28. El establecer la fecha del «libro de la consolación de Efraim» (Jer 30 s.) es objeto de controversia. El hecho de que Jer 31, 31 s. resuene de modo inmediato tanto en Jer 24, 7, como en Jer 32, 37 s., hace probable que ese vaticinio pertenezca a la época de la actividad más tardía del profeta.

cumplieran los preceptos legales (*Rechtswillen*). Esa tora permanecerá en el centro del nuevo pacto que Yahvéh quiere establecer con Israel «en aquellos días». Así pues, con respecto al contenido de la autorrevelación de Yahvéh, nada va a cambiar en el establecimiento del nuevo pacto. Jeremías no habla de que la revelación de Yahvéh en el Sinaí vaya a caer en todo o en parte (¡cómo podría caer, o ser retirada una revelación de Yahvéh!), ni dice que haya de producirse un cambio o ampliación del contenido, de cualquier tipo que sea, en el nuevo pacto. La nueva alianza reemplaza a la antigua no porque, por ejemplo, las normas de vida entonces reveladas hayan dado pruebas de ser incompletas, sino porque había sido rota y porque Israel no la aceptó. En este punto preciso se injerta lo nuevo: la transferencia de la voluntad de Dios a los hombres se realizará de distinta manera. En el Sinaí Yahvéh había hablado desde la montaña, contándonos ya el narrador elohista que Israel no soportó esa voz, y rogó a Moisés que recibiese en su nombre la revelación de la voluntad de Dios (Ex 20, 18 s.). Si entendemos bien a Jeremías la novedad radicará en que la nueva alianza suprimiría completamente el proceso de las locuciones divinas y la escucha humana. Por el camino de la escucha de la voluntad de Dios, Israel no fue obediente. Yahvéh saltará por encima de este proceso de que uno hable y otro escuche, e implantará su voluntad en el corazón de Israel. Diferencia importantísima: hay que dejar totalmente de lado la división entre ejercicio externo de obediencia y obediencia interna de corazón, ya que no tiene nada que ver con la contraposición que Jeremías tiene ante los ojos.

También insistió el Deuteronomio, como hemos visto, en ese aspecto de una obediencia interna; pero Jeremías va más lejos que el Deuteronomio, pues en la nueva alianza se suprime totalmente lo que pertenecía al capítulo problemático del rendimiento de la obediencia humana, hasta ese momento histórico. Si la voluntad de Dios ya no afecta y dirige a los hombres desde fuera, si Dios se la inserta directamente en el corazón, entonces se le quita al hombre el esfuerzo de la obediencia. El problema de la obediencia radica principalmente en el encuentro de la voluntad

del hombre con una voluntad extraña. Pero ya no tendrá lugar esa confrontación, pues el hombre llevará en su corazón la voluntad de Dios y querrá solamente la voluntad de Dios. Se bosquejan pues aquí los trazos de la imagen de un hombre nuevo, de un hombre al que Dios, por medio de un prodigio, capacita para una obediencia completa. Es de gran significación que el Jeremías más tardío defina la obra salvífica de Yahvéh atendiendo tan directamente al aspecto antropológico.

He aquí que vienen días, dice Yahvéh, en los que estableceré una nueva alianza con la casa de Israel. No como la alianza que establecí con sus padres, cuando les cogí *de la mano para sacarles del país* de Egipto. Esta alianza la han roto ellos. Entonces les hice sentir mi poder, palabra de Yahvéh. Mas bien así será la alianza que voy a establecer con la casa de Israel después de esos días, palabra de Yahvéh: pondré mi ley en el fondo de su ser y la escribiré sobre su corazón, y así seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No necesitará nadie de otro, diciéndose mutuamente: «acuérdate de Yahvéh», sino que me conocerán todos, desde el más pequeño hasta el más grande, palabra de Yahvéh, porque voy a perdonar su crimen, y no me acordaré más de sus pecados (Jer 31, 31-34).

He aquí que les voy a reunir de todos los países a donde les lancé en mi cólera, mi furor y mi gran indignación, y los traeré de nuevo a este lugar y vivirán seguros. Ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios, y yo les daré un sentido (corazón), y un modo de actuar tales que me temerán siempre, para salud suya y de sus hijos. Estableceré con ellos una alianza eterna, y no me separaré de ellos para hacerles bien. Pondré mi temor en su corazón, para que no se separen más de mí. Encontraré mi alegría en hacerles bien, y les plantaré sólidamente en mi corazón y toda mi alma (Jer 32, 37-41).

Ambas series de textos se leen casi como dos targum de un mismo texto. En cualquier caso se hallan tan próximos en cuanto a su contenido, que no se debe dejar pasar la ocasión de fecundar la interpretación de Jer 31, 31 s. comparándalos. Ambos textos presentan un mismo resultado, pero difieren considerablemente en la interpretación. Sobre su posible relación literaria se puede decir muy poco. En efecto se puede asegurar que Jer 32, 37 s. no se presenta sencillamente como una copia o duplicado de Jer 31, 31 s.; el segundo texto es demasiado independiente en su modo de expresarse, y en el punto principal sigue su propio camino en cuanto a terminología. Quien considere Jer 32, 37 s., como posjeremiano, podría ver en este texto algo así como una interpretación parafraseada; sin embargo, tampoco en ese sentido el parentesco es demasiado estrecho. Además hay que pensar que no es seguro que Jer 31, 31 s. presente la redacción jeremiana primitiva, ya que por regla general los oráculos divinos de Jeremías fueron redactados en estilo poético. Jer 31, 31 s. está en prosa, aunque ciertamente permite ver con claridad en algunos

pasajes la primitiva redacción poética paralelística. De este modo se impone cada día más la hipótesis de que Jeremías se manifestó en dos ocasiones distintas, de modo diverso, acerca de la nueva alianza, pero que ambos textos se nos presentan solamente en una forma reelaborada posteriormente [29].

La aseveración de que Dios pondrá su ley en el corazón de los hombres, ha cambiado ligeramente en 32, 37 s.: Dios «pondrá en su corazón» «el temor» hacia él, si bien hay que pensar que la expresión «temor de Dios» es equivalente en el Antiguo Testamento a la obediencia a la voluntad divina [30]. Como consecuencia de esa implantación creadora de la voluntad de Dios en el corazón humano, quedará suprimido todo magisterio teológico, y todas las intimidaciones y llamadas al orden serán superfluos. A esto corresponde en 32, 39 la afirmación de que los hombres que anden en el temor de Yahvéh tendrán un mismo sentido y una misma conducta. La voluntad de Dios es una, y todo hombre tendrá conocimiento de ella desde lo profundo de su corazón. Ya se había prometido en 24, 7, dar a los israelitas, una vez que se convirtieran, un corazón para conocerle. En todos esos pasajes Jeremías habla, a su modo, de una futura efusión del espíritu divino, que se imagina como conocimiento y cumplimiento espiritual, «pneumático», de la voluntad de Dios. Ezequiel hablará más tarde, en el mismo sentido, de la efusión del espíritu en corazones que en otro tiempo fueron de piedra. Que en Jeremías falte el vocablo «espíritu» no tiene importancia a la vista de lo concretamente que ha descrito el acontecimiento de la transferencia del espíritu. (En Ezequiel falta, en cambio, la palabra «alianza»). Las palabras sobre el perdón de los pecados, no tienen correspondencia en el segundo texto.

Jeremías llegó a ver el fin de un largo camino con sus palabras sobre la nueva alianza. Para emplear la terminología de los profetas, podríamos decir: es la vuelta o conversión definitiva

29. Mucho más lejos va S. HERRMANN, quien en su minucioso análisis considera todo el texto de Jer 31, 31 s. como una elaboración deuteronómica, y lo separa, en cuanto al contenido, de Jeremías. (*Der Gestaltwandel der prophetischen Heilserwartung im Alten Testament*. Leipzig 1959).
30. L. KÖHLER, *o. c.*, 38.

de Israel a su Dios [31]. Si los profetas hubiesen sido predicadores dedicados a conmover, sería de esperar en tal caso que las palabras sobre la conversión se encontraran principalmente en el género literario de la «exhortación». Pero no es ese el caso de ninguna manera. Se encuentra más bien en el contexto de predicación del juicio; ya que lo que los profetas tienen que decir acerca de este punto es su convicción de que el Israel de entonces no volverá, no se convertirá a Yahvéh [32], y cuando usan la palabra «conversión» (*Umkehr*) no entienden tanto nuestro concepto demasiado individualista e interno de conversión personal o arrepentimiento (*Bekehrung*), cuanto la vuelta atrás del pueblo hacia la pureza de su relación primitiva con Yahvéh. También Jeremías alza su queja contra esa negativa a convertirse de Israel (Jer 8, 5); hasta en alguna ocasión se atreve a lanzar la afirmación de que no puede tener lugar la vuelta de Israel hacia Yahvéh, pues choca contra lo mandado en la ley (Jer 3, 1); y a pesar de eso se halla precisamente en ese profeta una llamada a la conversión sobre base más dilatada, ¡y en el género literario de la exhortación! [33]. En Isaías (Is 7, 3) y Oseas (Os 3, 5; 14, 2 s.) la conversión de Israel era objeto de la promesa; precisamente por eso podía exhortar Oseas a Israel a la conversión, invitándole a abrazar lo que le había sido ofrecido por Dios (Os 14, 2). En este punto Jeremías está en línea de continuidad con Oseas. Pero su llamada a la conversión gana en amplitud por cuanto veía -¡mucho más que Oseas!- en la conversión de Israel una obra de Yahvéh (Jer 24, 7). Por lo tanto, no existe ninguna diferencia esencial, en lo teológico-fundamental, entre Isaías y Oseas por una parte, y Jeremías por otra; ya que tanto en uno como en otro las palabras sobre la conversión encuentran su sitio propio dentro de la predicación salvífica. Pero el profeta tardío se diferencia de sus predecesores en que acentúa mucho más fuerte-

31. Véase para lo que sigue el estudio de H. W. WOLFF, *Das Thema «Umkehr» in der alttest. Prophetie:* ZThK (1951) 129 s.
32. Am 4, 6.8.9.10.11; Is 9, 12; 30, 15.
33. Jer 3, 12.14.22; 18, 11; 35, 15.

mente el aspecto antropológico de la obra salvífica divina. Jeremías es también el profeta en cuya predicación hallan eco las reflexiones sobre la posibilidad e imposibilidad de un cambio en los sentimientos humanos. Había sido puesto por Dios para probar y examinar (Jer 6, 27), y supo que el corazón humano está cerrado (עקב) y sin salvación (אנוש Jer 17, 9). En sus reflexiones sobre la esencia de los hombres fue empujado a ideas muy radicales. Sus pensamientos están siempre girando en torno a la profunda esclavitud en la que el hombre está cautivo de su propia oposición a Dios. Ya no está en su poder de ninguna manera el determinar su camino: a nadie se le ha dado el gobernar sus pasos (Jer 10, 23). Poca cosa se podía esperar del intento de purificarse a sí mismo ante Dios; todos permanecen sucios en su pecado (Jer 2, 22).

> ¿Puede cambiar de piel un etíope,
> o una pantera cambiar su pelaje?
> ¿Podéis hacer el bien
> vosotros, los habituados al mal? (Jer 13, 23).

Las palabras sobre la nueva alianza y también la llamada a la conversión (confirmada con juramento), sólo pueden comprenderse con ese telón de fondo del juicio negativo y aniquilador acerca de la posibilidad de que Israel ponga en orden de nuevo sus relaciones con Dios. Jeremías había aprendido a ver cada vez más claramente qué es lo que se puede esperar de los hombres y por eso no exigió, inconsideradamente, seguir un camino en el que habían de naufragar de nuevo. Sus llamadas a la conversión, tanto más cuanto más tiempo pasa, proceden «de los oráculos salvíficos» (*Heilsspruch*) [34]. Esos oráculos exigen agarrarse a lo que Dios ha prometido realizar en su pueblo. Con todos los temores que hemos indicado cuando se trata de interpretar psicológicamente el mensaje de un profeta, hay que suponer, en el caso de Jeremías, una reflexión incesante sobre el problema antropológico; es decir, sobre esta cuestión: ¿qué puede, que de-

34. H. W. WOLFF, *o. c.*, 142.

be suceder en los hombres, en la esfera de su humanidad, si Dios se ve precisado a asumirlos en una nueva comunión con él? Si Dios les envía de nuevo su misericordia, ¿cómo pueden mantenerse en cuanto hombres frente a Dios, sin caer de nuevo en su íntimo enfrentamiento contra él? La respuesta que recibe Jeremías a esa pregunta es la promesa de que Dios mismo cambiará el corazón de los hombres realizándose así la obediencia plena. Ningún profeta antes que él cimentó tan cuidadosamente los acontecimientos salvíficos divinos en su aspecto antropológico. Sin embargo, Jeremías no es el único en tener esa especial problemática teológica; por esta razón tendremos que sacar del aislamiento a sus vaticinios sobre la nueva alianza, colocándoles en un contexto más amplio [35].

6. Cuanto más hemos ido descubriendo hasta este momento de la raigambre histórico-tradicional de la profecía de Jeremías, se ha ido haciendo más clara esta comprobación: Jeremías vivió y se movió dentro de la tradición del Exodo-Sinaí, fundamento realmente amplio de su predicación. Tanto en sus miradas retrospectivas hacia el pasado (Jer 2), como en sus previsiones proféticas (Jer 31, 31 s.) se muestra vinculado a ella. Pero está fuera de toda duda que Jeremías dio también entrada a la *tradición mesiánica davídica.* En un contexto, no del todo claro desde el punto de vista de la historia de los géneros literarios, junto a una «invectiva» contra los pastores ineptos de su pueblo, se halla este «vaticinio»:

> He aquí que vienen días, dice Yahvéh,
> en los que haré brotar de David un brote justo.
> El gobernará como rey y obrará cuerdamente,
> ejercerá en el país el derecho y la justicia.

35. Cf. más adelante las páginas 334 s. Ese interés específicamente profético por el que podríamos llamar «hombre escatológico», que es justo a los ojos de Dios, está también tras los vaticinios de Sof 3, 11-13: Dios mismo alejará a los fanfarrones orgullosos: «dejarás de pavonearte en la montaña santa, pues sólo dejaré que subsista en tu seno un pueblo humilde y modesto, que buscará refugio en el nombre de Yahvéh: el resto de Israel».

En sus días Judá será salvado,
e Israel vivirá con seguridad.
He aquí el nombre con el que se le llamará:
Yahvéh-es-nuestra-justicia (Jer 23, 5-6).

Que el texto se mueva dentro de unos principios conceptuales con respecto a la monarquía ya habituales desde hacía tiempo, no nos impide que lo atribuyamos a Jeremías. Pertenece a los tópicos del lenguaje cortesano que el rey sea llamado pastor, que sus nombres de coronación tengan una importancia especial, y que gobierne justa y sabiamente. Tampoco se opone a que sea Jeremías el autor, que se pueda notar cierta palidez en ese vaticinio, careciendo de aquella emoción personal que fue casi siempre característica del modo de expresarse de Jeremías. La impronta personal y el modo de configurar un antiguo elemento de la tradición, era distinto en cada caso. No siempre mostró sus características peculiares. Hubo casos en los que se contentó con actualizar la tradición en su forma habitual. Por otra parte es extraño que Jeremías hable en 23, 5 s, de un Ungido en la descendencia de David, mientras que en 30, 9 habla de que David volverá de nuevo. Pero en el complejo de vaticinios sobre el perdido reino del norte (Jer 30-31) se encuentran unas palabras sobre el Ungido venidero, en las que nos tropezamos con algo muy especial que Jeremías tenía que decir:

Su soberano será sacado de él;
Yo le daré audiencia, y se acercará a mí;
pues, ¿quién, en efecto, arriesgara su vida,
para acercarse a mi? dice el Señor
(Jer 30, 21).

De las muchas funciones y poderes del Ungido solamente se hace mención de una, pero aparece como la más decisiva, y al mismo tiempo la más difícil: Yahvéh le dejará «acercarse». Dado que conocemos el concepto de «acercamiento» (*Nahen*) como término específicamente sacerdotal, podría referirse aquí a una función del Ungido específicamente sacerdotal[36]. Pero

36. Así por ejemplo S. Mowinckel, *He that Comet*, 179 s., 238.

si se parte de las ideas mesiánicas tradicionales, entonces es más verosímil la hipótesis de que la expresión se refiere a un privilegio específicamente cortesano. El Ungido es el sustituto terreno de Yahvéh; en virtud de esa cualidad es compañero en el trono de Yahvéh (Sal 110, 1) y está en conversación y diálogo personal con él. En la serie de testimonios que acentúan la intimidad del trato del Ungido con Yahvéh, y su participación en el gobierno divino del mundo, se halla también la frase del libre acceso a Yahvéh. El Ungido en que piensa Jeremías tiene trato inmediato con Yahvéh; tiene acceso a las deliberaciones más secretas del rey del universo[37]. Pero la singularidad del vaticinio radica sobre todo en la reflexión que hace en torno a la exclusividad de ese acceso a Dios. En realidad sólo puede concederse a uno: el Ungido. Ningún otro se hallaría preparado para «empeñar su corazón». La expresión procede de la esfera jurídica y designa el depósito de un objeto empeñado, o el pago de una fianza. Así pues, la pregunta retórica, que tan extrañamente interrumpe el vaticinio, haría pensar que el acceso a Yahvéh solamente será posible para el Ungido con la garantía de su vida. No se indica dónde ve Jeremías el riesgo especial. Los comentaristas piensan en la antigua afirmación yahvista según la cual todo aquel que recibe el privilegio de ver a Dios debe morir[38]. Nos parece sumamente significativo que, aun dentro de un vaticinio mesiánico, Jeremías se interese especialmente por las circunstancias humanas que rodean el hecho salvífico. A sus ojos (y aquí reconocemos de nuevo a Jeremías) lo decisivo es que el Ungido pone su vida en juego, y deja así abierto, del modo más personal posible, el

37. En este sentido específicamente palaciego קרב se encuentra en 2 Sam 15, 5. De modo significativo se usa también este verbo en la entrada del «hijo del hombre» en el consejo del trono del rey celestial (Dan 7, 13). En este contexto es perfectamente justo que el vaticinio no hable del «rey», sino del «gobernador» (משל), ya que el rey es Yahvéh. Cf. también Zac 3, 7 b.

38. Jue 6, 23 s.; 13, 22; Is 6, 5. El vaticinio termina en el v. 22 con la antigua forma de la alianza, signo de cómo las corrientes tradicionales, de procedencias tan distintas, comienzan ya a confluir de aquí en adelante.

acceso a Dios. «¿Quién es el que empeñará su corazón para acercarse a mí?» Esta es ciertamente una de las preguntas más difíciles que jamás se plantearon en el antiguo Israel. ¡Qué conocimiento de Dios y de los hombres se necesita para haberla planteado!

5

EZEQUIEL [1]

LA CIRCUNSTANCIA de que Jeremías y Ezequiel fueran aproximadamente contemporáneos ha provocado que se comparen sus mensajes respectivos. Hay una comprobación sencilla que puede hacerla hasta un niño: esos hombres se diferencian profundamente el uno del otro (a pesar de que ambos proceden de familias sacerdotales), no sólo a causa de su temperamento, sino ante todo por su manera de pensar, hablar y escribir. Determinar con más precisión sus diferencias; es decir: enunciar lo específico de la postura histórico-tradicional y profética de Ezequiel frente a la de Jeremías, significaría resolver el enigma que de modo muy especial rodea el mensaje de Ezequiel, aunque también el de Jeremías [2]. Respecto a las circunstancias externas de la vida de Ezequiel han puesto en evidencia investigaciones minuciosas que los fundamentos científicos conducentes en otro tiempo a impugnar la actividad del profeta en el exilio, no son suficientes [3]. El hacer abstracción de la forma exílica del mensaje,

1. G. FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* (1952); ID., *Das Symptomatische der Ezechielforschung:* ThLZ (1958) 241 s.; C. KUHL, *Neuere Hesekielliteratur:* ThR (1952) 1 s.; ID., *Zum Stand der Hesekiel-Forschung:* ThR (1956-57) 1 s.; H. H. ROWLEY, *The Book of Ezechiel in Modern Study:* Bulletin of the John Ryland's Library (1953-54) 146 s.; W. ZIMMERLI, *Das Gotteswort des Ezechiel:* ZThK (1951) 249 s.; ID., *Ezechiel ein Zeuge der Gerechtigkeit Gottes*, en *Das A. T. als Anrede* (1956) 37 s.

2. J. W. MILLER, *Das Verhältnis Jeremias, und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht* (1955).

3. De este modo piensa V. HERNTRICH, *Ezechielprobleme* (1932).

manteniendo la hipótesis de la actuación exclusivamente jerosolimitana en fecha anterior al 587, supone una operación crítica que ataca profundamente la substancia de la predicación de Ezequiel. Podemos partir del hecho de que llegó a Babilonia hacia el año 598, con la primera deportación; allí fue llamado el año 593; y desde ese momento, hasta aproximadamente el año 571, ejerció su ministerio. Del mismo modo que los desterrados de todos los tiempos, tuvo en común con ellos el seguir con sumo interés los acontecimientos que sucedían en Jerusalén, y el que a veces parezca más intensamente unido a los que estaban en la patria, que no a los que estaban con él en Babilonia. La conocida distribución, muy esquemática de su libro (c. 1-24: palabras de condenación contra Jerusalén y Judá; 25-32: oráculo contra los pueblos; 33-48: vaticinios de salvación para Israel) es fruto de una redacción muy elaborada; sin embargo la investigación cuenta hoy día de nuevo con un buen *stock* fundamental de auténtica profecía, basándose para ello, no en último lugar, en la forma autobiográfica de la herencia dejada por el profecta, y en el cuidadoso establecimiento de fechas de muchos oráculos que, prescindiendo de algunas excepciones reconocibles, parece que deben proceder del profeta mismo.

También Ezequiel, como todos sus predecesores, siguió con atento interés todos los sucesos de la esfera política. Asur había sido borrada de la escena política (Ez 32, 22 s.). Babilonia y Egipto eran las grandes potencias bajo las que se encontraba Palestina. Gravemente amenazado por la primera, Judá buscó ayuda en la segunda, experimentando grandes desilusiones (Ez 17, 1 s.; 30, 20 s.). Después el profeta observa el acercamiento de Nabucodonosor (Ez 21, 23 s.). En primer lugar el gran rey tendrá que vérselas con Tiro, sobre cuyas relaciones está muy bien informado Ezequiel (Ez 26-28). Después el babilonio ataca a Judá y Jerusalén, cuya conquista anuncia un mensajero a los desterrados de Babilonia (Ez 33, 21). Asimismo tiene conocimiento el profeta de la conducta hostil de los pequeños pueblos vecinos: amonitas (Ez 25, 2 s.) y edomitas (Ez 25, 12 s.). No ha de maravillar que, como hemos dicho, Ezequiel esté al tanto de todos los sucesos de su

patria, aun de los detalles, ya que en ese punto nada ha cambiado hasta el día de hoy en los grupos de exilados. El horizonte espiritual de ese hombre era extraordinariamente amplio desde el punto de vista de conocimientos y cultura. Más tarde hablaremos más detalladamente acerca de su conocimiento de las tradiciones histórico-salvíficas y jurídico-sagradas; eso entraba dentro del círculo restringido de su conocimiento profesional sacerdotal. Pero lo que dijo sobre la especial condición étnica del antiguo Jerusalén, en una observación hecha de pasada, es asombroso: «En lo que concierne a tu origen, tu padre era un amorreo, y tu madre hitita» (Ez 16, 3), pues al hablar de ese doble origen, acertó plenamente en lo que se refiere a las circunstancias históricas del Jerusalén predavídico (población cananea y soberanía «hitita») [4]. Junto a esos conocimientos históricos nos tropezamos también en Ezequiel con un conocimiento profundo, a la sazón difícilmente extendido hablando en general, de diversos elementos de la tradición de carácter mitológico o fabuloso (del hombre primitivo: Ez 28, 11 s.; del hijo expósito: Ez 16, 1 s.; del árbol maravilloso: Ez 31, 1 s.). En todos estos casos, el empleo de los materiales, su incorporación y fusión con otros elementos heterogéneos de su predicación, permiten sacar la conclusión de que poseía una fuerza creadora espiritual extraordinaria. Si se añade que Ezequiel está asimismo informado sobre las particularidades técnicas de la construcción de navíos, así como de la procedencia exótica de los materiales necesarios (Ez 27, 1 s.), nos encontramos ante la imagen de un hombre no sólo ampliamente formado, sino también ante la de un creador intelectual de gran altura. En Ezequiel, mucho más de lo que ocurría en Jeremías, tiende el ministerio profético a expresarse de forma literaria, o al menos a un mayor realce de los materiales, mediante una forma digna.

4. Ezequiel también tuvo noticia de las consecuencias de la catástrofe del año 701, cuando los filisteos se anexionaron algunos territorios judíos. Sobre Ez 16, 26 s., cf. O. EISSFELDT, PJB (1931) 58 s.

Las pequeñas unidades («invectiva», «amenaza») en las que se había expresado la profecía clásica, desaparecen casi completamente en Ezequiel, cuando se considera todo el conjunto desde el punto de vista de la historia de las formas. Si toma la palabra es para producir poemas, o discursos de gran tamaño, como muestra por ejemplo el género literario de las «elegías», escritas por Ezequiel con estilo barroco [5]. En esos desarrollos que a menudo, como ya hemos dicho, tienden a la grandilocuencia, Ezequiel gusta de reducir los temas a lo plástico o a lo típico, más que cualquier otro profeta. El lenguaje de imágenes (משל) o el estilo enigmático (חידה) habían sido un sistema importante[e] de los profetas desde siempre para excitar la atención de sus oyentes por medio de un cierto misterio [6]. En el lenguaje por imágenes de Ezequiel el revestimiento de lo que se dice ya no procede de una situación de lucha dialógica pública, sino que más bien se trata de una forma literaria manipulada artísticamente. Tal es el caso de la imagen literaria, ya próxima a la parábola, del sarmiento (Ez 15, 1 s.); la alegoría, definida como «enigma», de las dos águilas y la cúspide del cedro (Ez 17, 1 s.); la alegoría de la muchacha a la que primero encontró abandonada Yahvéh y luego desposó (Ez 16); las dos lamentaciones de Sedecías (Ez 19, 1-9 y 19, 10-14, de la leona y de la viña); y por fin la imagen literaria de Ez 21, 2 s.; 24, 3 s. Algunos otros casos se encuentran aunque siempre de modo indirecto, cuando Ezequiel quiere ilustrar algún problema con casos que sirven de modelo, presentando luego su solución. La sucesión de generaciones de Ez 18, 5 s., es una abstracción de tipo sistemático; y los tres orantes: Noé, Daniel y Job (Ez 14, 12-23) son igualmente figuras que pertenecen a unos tipos de carácter paradigmático. Con la ayuda de esos revestimientos en lo imaginativo, y mediante esas abstracciones que van buscando lo típico (es decir: el modelo, el arquetipo), Ezequiel se mantiene a cierta distancia de las cosas; sus exposiciones respiran una frialdad didáctica que, cuando el profeta cede a su inclinación de describir lo grosero e indecente, actúa más agriamente. En este punto la diferencia con Jeremías es mucho mayor, ya que aquél llenó su mensaje intensamente con los sentimientos de su sensible corazón. En realidad Ezequiel debió ser un hombre en el que se enfrentaban temperamentos totalmente opuestos. Sin embargo, la frialdad y dureza de que hablan todos los exegetas, proporcionan una impresión de grandeza e inaccesibilidad. Sería completamente erróneo querer ver en Ezequiel al juez de su época (sin participar en ella), y de la situación anómala; ya que en ese hombre ardía el fuego inquietante del celo, y no solamente por Yahvéh, sino también por Israel. Pero lo notable y particularmente interesante es que en Ezequiel, al lado del visionario y del hombre inspirado, hay espacio para la reflexión racional. Ningún profeta tuvo una necesidad tan imperiosa de reflexionar intensamente sobre ciertos problemas y clarificarlos hasta sus últimas consecuencias; en resumen: Ezequiel no es solamente profeta, sino también teólogo. La verdad es que necesitaba esa doble profesión, pues tuvo que enfrentarse a una generación pretenciosa y rebelde, que no se contentaba con los mensajes proféticos y obligaba a adoptar una actitud polémica.

5. Ez 19, 1 s. 10 s.; 27, 1 s.; 28, 11 s.; 31, 1 s.; 32, 1 s. Cf. más arriba la página 58, nota 14.

6. K. v. Rabenau, *Die Form des Rätsels im Buche Hesekiel:* Wiss. Zeitschr. d. M.-Luther-Universität Halle-Wittenberg (1958) 1055 s.

1. El relato de su vocación a orillas del río Kebar (Ez 1, 4 - 3, 15) constituye por sí solo un cuerpo de tradiciones, de barrocas dimensiones, compuesto de diversos elementos tradicionales, que sin embargo en su configuración actual se presentan como un todo. Ezequiel contempló el soplar tempestuoso de la «gloria de Yahvéh» (כבוד יהוה), y luego experimentó su misión a modo de acto oficial celestial, durante el que se le hizo entrega de un volumen con el mensaje que había de cumplir como «mensajero». Cada uno de los elementos individuales de esta totalidad, ahora indivisible, tiene una larga historia tras sí [7];

7. Véanse más arriba las páginas 87 s.

no siendo el último de ellos la revelación de que en su ministerio profético predicará a oídos sordos, y tendrá que habitar entre escorpiones (Ez 2, 6). También en este punto existe una tradición: la carga de experiencias negativas que se impone al profeta en la primera hora de su servicio, va creciendo continuamente [8]. Pero Yahvéh le equipa para ese camino de contradicciones que supera todas las fuerzas humanas; hará el rostro del profeta más duro que el pedernal. El mensaje de condenación —tomado de un libro preexistente en el cielo— que Ezequiel recibe para que lo coma, le sabe más dulce que la miel. Esto significa bien claramente que en este punto y desde ahora ha sido ganado por completo para la causa de Dios; existe compenetración entre el profeta y su mensaje; por tanto, no protestará contra él, como Jeremías.

El volumen que Ezequiel tenía que comerse estaba escrito por el derecho y por el revés con «lamentaciones, gemidos y ayes de dolor» (Ez 2, 10), siendo de este modo llamado, como todos sus predecesores, para «anunciar a Jacob su delito y a Israel sus pecados» (Miq 3, 8). Nuestra tarea ahora consiste en hacernos cargo de las peculiaridades de su manera de ver el delito de Jacob y las argumentaciones que emplea. Con una somera lectura del texto surge ya un resultado: cuando Ezequiel habla de pecados, se trata ante todo de infracciones de las ordenaciones sagradas. Es evidente que pierden terreno las quejas sobre transgresión de mandamientos sociales y morales. Para Ezequiel la causa del cercano hundimiento de Israel está, sin lugar a dudas, en que Israel desfallece en el terreno de lo santo; que Israel ha profanado el santuario (Ez 5, 11); que se vuelve hacia otros cultos (Ez 8, 7 s.); y que ha metido a los ídolos en su corazón (Ez 14, 3 s.); resumiendo: que Israel «se ha vuelto impuro» ante Yahvéh; ésta es la causa de su castigo [9]. Las noticias más abun-

8. El no hacer caso al mensaje del profeta debió adquirir extrañas formas. Parece que hubo algunos que le oyeron como se oye a un cantor que tiene buena voz (Ez 33, 32).

9. טמא Ez 20, 30 s. 43; 23, 7. 13.30; חלל Ez 22, 26; 23, 39; 36, 22 s. Cf. también el tomo I, 342 s.

dantes las proporcionan naturalmente las grandes visiones del pasado de los capítulos 16, 20 y 23. Evidentemente fueron escritos con la visión de un sacerdote. Cierto que Ezequiel es ante todo profeta; pero el mundo conceptual en que vive, la regla de medida que aplica, las categorías según las cuales se ordena, a su parecer, la vida de Israel ante Yahvéh, tienen un marcado carácter sacerdotal. También es una consecuencia de su pensamiento sacro-sacerdotal, que para Ezequiel sea tan importante la pureza del país (Ez 36, 17). De ese modo el profeta considera que el pueblo de Dios y la tierra que ocupa forman una unidad, llamándola no pocas veces «tierra de Israel» o «montaña de Israel», como si fuesen el mismo Israel [10]. La regla con que mide Ezequiel la conducta de Israel son las «ordenaciones» o leyes (חקות) *y los «preceptos»* (משפטים) *que Yahvéh ha dado a su pue*blo (Ez 5, 6 y pássim) [11]. También tenía Amós ante sus ojos, cuando acusaba a Israel, la transgresión de los mandamientos, pero se puede apreciar las diferencias que hay en Ezequiel cuando se consideran las sorprendentes y significativas transformaciones que tienen lugar en lo que concierne a la historia de las formas literarias. En efecto, un análisis detallado de Ez 14, 1-11 da por resultado que esta perícopa comienza con la figura de una «invectiva» profética, pero pronto se interrumpe este estilo profético, y el contenido discurre en la forma impersonal de las normas jurídico-sagradas («todo aquel que en la casa de Israel vaya en pos de los ídolos...» v. 4) [12]. Lo mismo ocurre con la «amenaza»; después del acostumbrado לכן la alocución divina comienza en el v. 6 con el estilo en primera persona, pero más tarde cambia otra vez a la forma característica del lenguaje jurídico-sagrado («todo aquel de la casa de Israel y de los establecidos en Israel, que se aleja de mí...» v. 7). No se trata solamente de una forma

10. Ez 7, 2; 21, 7 s.; 36, 6; 6, 2 s.; 35, 12; 36, 1.4.8.

11. En textos como Ez 18, 5 s. ó 33, 25, se puede ver en qué clase de «ordenaciones» piensa el profeta.

12. W. Zimmerli, *Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel:* ZAW (1954) 1 s.

estilística extraña, aprovechada ad hoc por un profeta, en cierto modo usurpada, para abandonarla más tarde de nuevo. Esta situación tan sorprendente desde el punto de vista de la historia de las formas, significa mucho más que un juego ocasional con una forma extraña: remite a una distinción en la esencia íntima del profeta. No solamente recurre a las antiguas disposiciones sagradas en el caso de la «invectiva»; más importancia tiene todavía que en el «anuncio del castigo» hace intervenir, sin dar más explicaciones, a las antiguas disposiciones y los castigos por ellas anunciados. Renuncia a dar un juicio partiendo des u propia visión profética; le basta en este caso con citar la antigua disposición: la fórmula de castigo que se había usado desde siempre —y que se trata de una antigua fórmula sagrada—; es decir: *el anatema* (יכרת).

Con todo esto hemos conseguido algo importante sobre la cuestión, imperiosamente exigida para poder comprender a este profeta, de su cimentación desde el punto de vista de la historia de las tradiciones. Ezequiel hunde sus raíces en la tradición sacro-sacerdotal. De ella tomó las categorías fundamentales de la concepción sagrada del mundo; es decir: lo santo y lo profano. Al mismo tiempo tomó también de ella una base amplia de normas, nunca pasadas de moda, que regulan la vida del hombre para conducirlo hasta la proximidad de lo santo. Ezequiel no era un sacerdote en funciones. Lo que anunciaba va más allá de todo lo que un sacerdote podía predicar a un laico en la esfera de su oficio sacerdotal, y es fácil mostrar dónde y hasta qué punto su mensaje hizo saltar los fundamentos de esa teología sacerdotal. Se encuentra en una curiosa mezcla de sujección y libertad ante las tradiciones sagradas; pero eso sí, su concepción sagrada del mundo repercute hasta en la forma de sus vaticinios sobre el nuevo Israel.

2. Ezequiel debe también a la tradición sacerdotal su *imagen histórica* de los comienzos de Israel. También recurrió a la historia para mostrar el extravío y la perversidad pecaminosa de Israel. Por tres veces se lanzó a esas acusaciones con amplia fun-

damentación histórica (Ez 16; 20; 23). Sobre todo tiene especial interés la recapitulación de la historia desde el momento de la primera elección, hasta la conquista de la tierra prometida en Ez 20, ya que en ella el profeta, por una parte, sigue un esquema de historia de la salvación usual y conocidísimo, y ya muy fijado por la tradición (aunque no parece pertenecer a una de nuestras fuentes literarias del Hexateuco); y por otra parte, da nuevo colorido a lo que le había sido transmitido, por medio de la interpretación y disposición sumamente personal de los elementos. La elección, es decir, el comienzo de la historia de Israel con Yahvéh, tuvo lugar en Egipto con la revelación del nombre de Yahvéh y del primer mandamiento. Pero ya en esto nos tropezamos con rasgos peculiares de su imagen histórica. El pueblo, *ya entonces en Egipto, rehusó prestar obediencia a esa revelación* de Yahvéh. No se separó de los cultos indígenas; y no faltó mucho para que Yahvéh rechazase al pueblo ¡ya en Egipto! (v. 5-10). Luego viene una segunda fase: Yahvéh conduce a Israel al desierto y le revela los mandamientos. Mas también este intento de Yahvéh de vincular al pueblo consigo mismo fracasó (v. 11-14). Sigue una tercera fase: Yahvéh hizo conocer sus mandamientos a la segunda generación, encontrándose una vez más sin obediencia (v. 15-17). En la cuarta y última fase, Yahvéh da a su pueblo unos mandamientos «que no eran buenos»; en primer lugar el mandamiento de ofrecer los primogénitos humanos, mediante lo cual Israel debía mancharse y quedar impuro ante Dios (v. 18-26). Ahí termina la descripción histórica; Ezequiel alcanzó poco más o menos el momento que los compendios tradicionales definen como la conquista de la tierra prometida[13]. Si pequeña es la seguridad que podemos tener sobre cuál de los detalles particulares había encontrado el profeta en las tradiciones preexistentes, tanto mayor es la convicción de que esa parodia de la historia de la salvación, como cadena de fracasos divinos y castigos, es obra exclusiva de Ezequiel. Lo que hizo el pro-

13. Cf. tomo I, 167 s.

feta con las tradiciones sacrosantas es monstruoso, y muestra una fusión, de carácter muy paradójico, entre sujección a la tradición por una parte, y por otra de osada libertad en la interpretación de esas tradiciones. Para él la historia de la salvación se divide en cuatro fases, que a su vez comportan un ciclo de cuatro tiempos cada una: (1. Autorevelación de Yahvéh; 2. Desobediencia; 3. Cólera; 4. Perdón). Es fácil advertir que el profeta trabaja con materiales de la tradición que no le sirven adecuadamente para lo que él pretendía propiamente. Esto vale sobre todo de los mandamientos «no buenos», en que la libertad de interpretación profética alcanzó la máxima osadía[14]. Se muestra con especial claridad que un esquema extraño se sobrepuso violentamente a la trama tradicional, cuando Yahvéh tiene que poner término a su cólera «para que su nombre no sea profanado ante los pueblos» (20, 9. 14. 22). Las tres primeras fases de esta historia desembocan en la frase de que Yahvéh puso término a su cólera por «compasión» con su pueblo, decidiendo seguir al frente de su pueblo (v. 9, 14, 17). De este modo el profeta entró de nuevo en contacto con los antiguos compendios, que solamente habían enumerado los hechos de esa providencia divina. En la última fase falta ese «estribillo». Por tanto esa fase, que alcanza propiamente hasta la época del profeta, está todavía abierta.

Ciertamente no puede quedar oculto que en la medida en la que Ezequiel se incauta conceptualmente de esa historia, sufre ésta un cierto menoscabo en su carácter de acontecimiento. El profeta la esquematizó y dividió en fases; pero esas fases, con excepción de la última, tienen un curso cíclico, ya que cada una de ellas vuelve al punto en que terminaba la precedente. Los antiguos compendios tenían en cada fase algo de progresivo aun dentro del carácter compacto de su enumeración histórica; pero en Ezequiel la actividad divina tiene carácter de repetición. De este modo se hace mucho más interesante la cuestión de saber cómo actuará Yahvéh en la última fase, que todavía está abierta.

14. También en la tradición sacerdotal se encuentran interpretaciones teológicas de ese mandamiento (Núm 3, 12 s.; Núm 8, 16). En Ezequiel esa interpretación de un mandamiento, que se tenía por mandamiento de Yahvéh, pero que ya desde hacía tiempo no se cumplía, es de una audacia suprema. Pero como Ezequiel entendió también los mandamientos del Sinaí como dispensadores de vida (20, 11) no se puede deducir nada fundamental sobre la significación teológica de los mandamientos para Israel, partiendo de la interpretación de un mandamiento aislado. Ezequiel mismo habla de este asunto como de una excepción.

Así pues, éste es el modo como entiende Ezequiel la historia divina canónica: como una cadena de fracasos de Yahvéh y como una transgresión continua por parte de Israel de la voluntad divina. Lo único que permitió que la situación durase y se mantuviese fue una continuada «inconsecuencia» divina: el cuidado de que su nombre fuera honrado entre los pueblos. Lo que Ezequiel quiere decir con sus excursos a través de la historia es esto: ¿qué se puede esperar de un pueblo que tiene semejante historia a sus espaldas, y que desde hace tiempo ha agotado hasta el último resto de la paciencia de Dios? Más aún, esa historia de Yahvéh con Israel tiene un auténtico valor de vaticinio, ya que de la misma manera que había sido una historia del juicio divino, así Yáhveh llevará una vez más a su pueblo «al desierto de las naciones», para entrar a juicio con él de nuevo. Mas ese juicio tampoco aniquilará a Israel; será un juicio de purificación.

Ezequiel describió también la historia de la época de los reyes. Pero si para recapitular la historia salvífica «canónica» disponía de material abundante, no ocurre lo mismo en este período histórico. No pudo servirse de extractos de los anales; necesitaba una visión de conjunto que mirase esa época no políticamente, sino como una historia de Yahvéh, y eso no existía entonces (La obra histórica deuteronomística apareció después de Ezequiel). Por lo tanto, ante este caso concreto, Ezequiel se apoyó en sí mismo, y recurrió a lo que todavía estaba vivo en sus recuerdos y en la conciencia de su época. Por tal razón nos tropezamos con la realidad, que ya nos es familiar, de que la descripción de esa época es mucho más pálida, e históricamente resulta menos clara en sus perfiles que la descripción de la antigua historia salvífica[15]. El profeta escogió en ambos casos la forma de la «alegoría», aunque con frecuencia abandona el len-

15. Cf. tomo I, 169.

guaje de la imagen y habla directamente de los sucesos históricos. En el capítulo 16 describe la historia de Jerusalén como la de una muchacha abandonada nada más nacer, pero llamada más tarde a la vida por Yahvéh que pasaba por allí, y fue creciendo hasta que después llegó a desposarse con él, rompiendo últimamente la alianza con Yahvéh por sus infidelidades continuadas. Esta imagen histórica es también tremendamente sombría. Aunque se piense que en ese tiempo eran especialmente conscientes de su indignidad ante Yahvéh («tú eres el más pequeño de todos los pueblos» Dt 7, 7), aun así Ezequiel va más lejos que todo lo oído hasta entonces, en virtud de la cortante agudeza con que describe la paradoja del acto de la elección divina: Jerusalén-Israel era como una niña expósita abandonada, a la que se han escatimado aún los más mínimos y elementales cuidados; solamente Yahvéh, que la vio «debatiéndose en su sangre», la llamó a la vida, la lavó, la confortó, vistió y adornó. Pero cuando ella creció, se abandonó al libertinaje. Yahvéh va a llamar ahora a sus amantes; éstos realizarán un juicio espantoso de la que fue un día la prometida de Yahvéh. Todavía más aniquilador es el resultado de la otra alegoría histórica, la de las dos hermanas, Ohola y Oholiba; es decir: de los dos reinos de Israel con sus capitales, Samaria y Jerusalén (Ez 23). Aun cuando ya en Egipto se portaron torpemente, como dos prostitutas, Yahvéh las tomó en matrimonio; le engendraron hijos, pero no abandonaron su lascivo comportamiento. La que peor se portó fue Oholiba-Jerusalén. Pero ahora Yahvéh está también hastiado de ella, y el final es como en el capítulo 16: vendrán los amantes y ejecutarán el juicio de castigo [16].

Estas tres miradas retrospectivas tienen su lugar especial en la historia de las concepciones que acerca de la historia tuvo Israel. Lo tienen debido a que incorporan a la larga serie de imágenes históricas de Israel (prescindiendo de la obra histórica del cronista) una última concepción totalmente nueva. Es verdad que la visión que Israel tenía de su historia nunca fue triunfalista; Israel no se transfiguró en su historia sino que celebró los hechos de Yahvéh. Pues bien, nadie en Israel colocó todo lo humano tan radicalmente como Ezequiel bajo el juicio de Yahvéh. En él se ha hecho noche cerrada alrededor de los hombres, y aun alrededor de hombres llamados a la comunicación con Yahvéh. Difícilmente se podría decir algo más que Ezequiel sobre la infidelidad de Israel, sobre su endurecimiento frente al amor de Dios, sobre su incapacidad para realizar el menor gesto de obediencia. Para entender correctamente todo esto, hay que ver el lugar teológico en que se sitúa ese mensaje. Se deben recordar dos cosas: Ezequiel habla de esa manera para fundamentar un juicio de Dios que tendrá lugar en un futuro muy próximo. Pero también habla así en atención a un suceso salvífico que se perfila ya ante el profeta, dirigido en favor de Israel, aunque por parte de éste no exista ni la menor disposición. Estos textos sombríos están ya preludiando, en cierto sentido, la gloria del obrar salvífico de Yahvéh, que será tanto más glorioso, cuanto que falta toda clase de punto de apoyo en algún tipo de mérito por parte de Israel.

16. Ezequiel emplea aquí, y en el capítulo 16, la palabra «prostituirse» en un doble sentido. Entiende por tal la apostasía cúltica con las divinidades de la naturaleza, y en ocasiones, los pactos de protección política con grandes potencias.

De este modo continúa Ezequiel la misión de los antiguos profetas, bajo nuevos aspectos; misión que es desenmascarar los pecados. Quizá todavía más que sus predecesores intenta mostrar la tiranía de los pecados sobre los hombres. Sus excursos históricos tienen la intención de mostrar que no se trata de transgresiones particulares, aisladas, sino de una incapacidad profunda para la obediencia, de resistencia frente a Dios manifestada ya desde el primer día en que fue llamado Israel a la existencia. La monotonía de su presentación de la historia radica en que Ezequiel no puede decir acerca del fin nada distinto a lo que dijo acerca del comienzo; no hay diferencias ni momentos de tensión. La situación en todas las épocas de la vida de Israel es siempre la misma. Pero ahora Yahvéh le impone un término. Retira su plan histórico. Puede verse con qué grado de seriedad

ha tomado Yahvéh ese término en un suceso catastrófico para la historia de la salvación, aunque al mismo tiempo sea grandioso: el profeta ve cómo la «gloria de Dios», aquella forma misteriosa de la presencia de Yahvéh que reside en medio de Israel, abandona formalmente el templo y alza el vuelo hacia el oriente (Ez 10, 18 s.; 11, 22 s.).

3. Después de todo lo que hemos dicho podría pensarse que el ministerio de Ezequiel, a pesar de todas las dificultades, fue sencillo en el fondo, ya que precisamente se trataba de mostrar a ese pueblo su estado de perdición. Pero sorprendentemente nos tropezamos con que el profeta tiene una función complicadísima; ya que fue el único entre los profetas al que se ordenó penetrar en la especialísima situación religiosa de sus oyentes, mediante una gran agilidad espiritual. Es decir, su profesión de profeta tenía una especie de cláusula adicional, en virtud de la cual se ampliaba su ministerio en un sentido especial: fue nombrado *centinela*, guarda, vigilante, de la casa de Israel [17]. Su vocación fue modificada en el sentido de que no solamente debía transmitir una «palabra» divina, sino que después de haber recibido el mensaje de condenación, ha de advertir (הזהיר) a sus habitantes como un atalaya que desde el muro de la ciudad anuncia la amenaza de algún peligro. No obstante la comparación con el vigía flaquea en el punto más decisivo: el oficio del vigía o atalaya es simple: poner en guardia contra el enemigo. En el caso del profeta está complicado hasta el punto, casi contradictorio, de que Yahvéh es el que amenaza a Israel, ¡y el que al mismo tiempo quiere que los amenazados sean advertidos para poder salvarse! Por tanto se antepone a la ejecución de aquel mensaje un segundo trabajo profético: dar a los afectados la posibilidad de la «conversión» o retorno. Si el profeta se descuida en avisar

17. El párrafo acerca del oficio de vigía, del profeta (Ez 33, 1-9), fue unido al que hablaba de la vocación (Ez 3, 16-21), en el curso de la reorganización de materias realizada por el redactor. La colación de ese oficio debía entenderse como una parte de su vocación.

al «impío» (רשע) éste debe morir, pero Yahvéh exigirá su sangre al profeta. En 33, 1-9 (3, 16b-21) no se ve claramente qué clase de actividades particulares encerraba ese oficio de «centinela». Pero en la tradición hay dos ejemplos, desarrollados, de esa función encomendada al profeta, que nos permitirán conocer claramente cómo entendió él ese ministerio.

En el capítulo 18 se ocupa de los que sufren a causa del carácter impersonal de la divina providencia, y protestan contra la antigua concepción colectiva, según la cual las generaciones constituyen un gran organismo vital que forma una totalidad ante Dios. Niegan a Dios el derecho de castigarlos por causa de los pecados de sus padres. El profeta escudriña con ellos el problema, y responde a los impugnadores con la frase de que cada vida posee su propio carácter de inmediatez con respecto a Dios. Ni la impiedad del padre puede impedir el acceso del hijo a Yahvéh, ni la justicia del padre puede ser provechosa al hijo impío. Más todavía, aun dentro de la vida de un particular no existe ajuste a compensaciones. Yahvéh no saca la cuenta total de pérdidas y beneficios de la vida de los hombres; para el impío siempre está abierta la conversión a Yahvéh, y si se vuelve a él, toda su impiedad anterior ya no le será cargada [18]. El otro texto (Ez 14, 12 s.), también parte de la cuestión de la fe, por cuya causa andaban preocupados (¿también los que estaban en el exilio?) a la vista de la catástrofe inevitable de Jerusalén. En este punto parece que la pregunta se planteó en otra dirección: ¿sería posible que el hombre al que Yahvéh ha perdonado salvase también a sus hijos de la catástrofe? Ezequiel responde que aun los hombres «paradigma» como Noé, Daniel y Job, siendo justos, solamente pudieron salvar su propia vida en una ciudad amenazada de modo muy parecido. En ambos casos Ezequiel esquiva el bulto, en cuanto que abstrae el problema de todo lo que sea personal, y lo levanta a un plano puramente teórico-didáctico, ejemplificándolo con casos modelos extremos. Ese

18. De Ez 18 ya hablamos en el tomo I, 479 s.

modo de proceder responde por completo a los hábitos mentales de un sacerdote, aunque no hay que olvidar que esas explicaciones suponen un giro muy independiente con relación al problema que se le había propuesto, pues Ezequiel busca solución a esa cuestión en un suceso divino venidero, cosa que sólo podía hacer un profeta. De este modo inaugura Ezequiel una esfera completamente nueva de la actividad profética. Los profetas de la época clásica dirigían sus mensajes a Israel, o a lo sumo a grupos determinados del pueblo, es decir: a un amplio público, dejando que cada uno en particular tomara lo que le concernía. Aun Jeremías, tan amigo de diferenciar lo individual, actuó siempre así. Sólo en Ezequiel, por primera vez comienzan a marchar las cosas de modo distinto. Este nuevo campo de actividad, en que fue el primero en entrar conscientemente, se puede definir como «cura de almas» o «pastoral», si se piensa que esa palabra corresponde al concepto neotestamentario de paraclesis [19]. En realidad quedaría descrito con bastante exactitud ese aspecto del oficio de Ezequiel, usando el concepto de aliento y de alocución admonitoria y consolatoria, ya que las explicaciones del profeta no satisfacen una necesidad teórica, sino que se dirigen a la voluntad del hombre y ocasionalmente desembocan en una apelación totalmente personal (Ez 18, 30 s.; 33, 11). Semejante actividad pastoral supone aquella independencia del individuo que en la última época de los reyes tomó formas especialmente agresivas, de las que ya hemos hablado en otra parte [20]. Por primera vez se encomendó a los profetas la tarea de interesarse por el individuo, escudriñar atentamente sus problemas juntamente con él, y hablarle de su situación personal ante Dios, no solamente cuando una generación se supo distinta a la de sus padres, sino cuando al mismo tiempo se planteó, con una crudeza no conocida hasta entonces, la cuestión de la relación entre el individuo y Yahvéh. El empeño mayor de Ezequiel estuvo en tratar de dejar al descubierto a los hombres en sus

19. Sobre la παράκλησις, véase ThWBNT V, 790 s.
20. Cf. tomo I, 478 s.

ocultas seguridades religiosas, y sus falsas «justicias». A ese empeño le vino bien aquel individualismo moderno que le ayudaba a confrontar al hombre con el Dios vivo. Pero lo que sostuvo en su totalidad su vigilancia pastoral, y le marcó una dirección, fueron aquellas palabras regias de Yahvéh: «Por mi vida, no me complazco en la muerte del impío, sino en que vuelva de su camino y permanezca en la vida» (Ez 33, 11).

Este oficio pastoral era para Ezequiel mucho más que una simple matización o ampliación de su vocación profética. La tarea de estar en función de los otros, de seguirles y estar a su disposición con la palabra profética, se injerta en su propia vida con seriedad mortal, pues Yahvéh había cargado la responsabilidad de esos individuos en su propia alma. Le había amenazado con que le exigiría la vida de cada uno de los impíos que dejara perecer sin haberle avisado; poniendo de este modo sobre sus hombros la carga de un especialísimo y sufriente oficio de mediador. No era algo de carácter excepcional para Ezequiel: en otros lugares puede verse cómo el oficio profético afectó en cuerpo y alma a Ezequiel; cómo los golpes del mensaje profético que le había sido encomendado se dirigieron en primer lugar contra el mismo profeta, teniendo que ser sufridos por él algunas veces, de modo muy extraño, a través de acciones simbólicas.

Y tú, hijo del hombre, ¡gime! Con hondos jadeos y con aflicción debes gemir ante sus ojos (Ez 21, 11).

No eran exhibiciones sin fundamento. La desgracia futura de la destrucción de Jerusalén envía sus fulgores de antemano, y golpea de modo semejante el cuerpo y el espíritu con un anatema de terrible sufrimiento. Pero así lo quiso Yahvéh porque Ezequiel debía transformarse en «un signo para Israel» (12, 6 b). No había de realizar una acción simbólica fuera de sí mismo, sino que debía prefigurar en su propia vida el sufrimiento del juicio venidero [21]. Más profundamente habría de injertarse en el

21. Así también Ez 12, 17 s.

ámbito vital e íntimo del profeta aquella otra acción simbólica que le forzó a yacer primero sobre un lado, y luego sobre el otro durante largo tiempo, «para llevar sobre sí el pecado de la casa de Israel» (Ez 4, 4-8). Propiamente no se puede hablar aquí de que lleve el pecado como sustituto de otro, ya que en Ezequiel todo sucede como un vaticinio, como prefiguración drástica de lo que está por venir. Pero es muy significativo que el acontecimiento del vaticinio no se limite a la comunicación oral, sino que Yahvéh introduce al profeta en cuerpo y alma en el signo de condenación, y hace que sufra primero «en los días de su opresión» aquello que ha de venir [22]. En otro lugar hablaremos de cómo se acerca el servicio mediador de Ezequiel al del siervo de Dios en Is 53, y cómo queda todavía por detrás de él [23]. El mismo Ezequiel expresó en una ocasión muy claramente, en la polémica contra los falsos profetas, en qué veía lo propio del servicio profético. Les reprocha que en tiempo de la gran amenaza que produjo Yahvéh, no «subieron a la brecha», «no construyeron ningún muro en la casa de Israel» (Ez 13, 5). La imagen se está refiriendo a la guerra, al asedio y al enorme peligro que pasó el pueblo de Dios. Esta es, según su opinión, la tarea del profeta: exponerse ante Yahvéh en los primeros puestos y proteger al pueblo con su vida. Por esta concepción del servicio profético Ezequiel está en contacto con la función mediadora del siervo de Dios propia de Isaías II.

4. Aquella brusca transición desde los *vaticinios de condenación* a los de *salvación* propia de la profecía clásica, que, como es sabido, tantos problemas produjo a más de una generación de investigadores, no tiene la misma proporción en Ezequiel, pues ya antes de la catástrofe de Jerusalén habló de la posibilidad de ser salvado. Su «individualismo» teológico configuró su predicación tanto más ágil, cuanto que deja mayor margen de autodeterminación a la decisión humana en favor o en contra de Yah-

22. W. ZIMMERLI, *Ezechiel*, BK, 117.
23. Cf. más adelante las páginas 345 s.

véh. Por esta razón el paso de condenación a salvación aparece mucho más clara y lógicamente en este profeta: los receptores de la salvación son aquellos que se han mantenido unidos a Yahvéh, «los que han gemido y llorado a causa de los horrores» que se han cometido en Jerusalén (Ez 9, 4), o todo lo más, aquéllos que en el último minuto se convirtieron a la llamada del profeta. El hecho de que Ezequiel expresamente entienda en algunas ocasiones el juicio como un juicio de purificación (Ez 20, 37 s.; 22, 17 s.; 24, 11) sólo parece favorecerle. Pero desde el punto de vista conceptual del razonamiento religioso, las cosas no están tan claras en Ezequiel. Al contrario, se puede decir que ningún otro profeta abrió un abismo tan profundo entre condenación y salvación, ni lo formuló tan radicalmente. La «gloria de Dios» protectora del pueblo, ha dejado ostensiblemente el templo (Ez 11, 22 s.); Israel ha muerto en el verdadero sentido de la palabra (Ez 37, 1 s.). Estos son los acontecimientos, relevantes desde un punto de vista teológico, que están entre condenación y salvación, según la visión del profeta. A la vista de semejante final, la perspectiva de que la vida de Israel en Palestina tome de nuevo su curso en breve plazo (¡por poco de sorprendente que tenga para un historiador!) sólo puede entrar en la categoría de lo maravilloso.

Siempre que Ezequiel habla de la situación del nuevo Israel, no cabe duda de que cuenta con una existencia —que se realizará dentro de la historia y será de carácter político— del pueblo de Dios en su tierra de origen [24]. Sus miembros serán inscritos en la lista de ciudadanos de Israel, y vendrán de nuevo a la tierra de Israel (Ez 13, 9). Yahvéh multiplicará el pueblo y bendecirá la tierra con la fertilidad (Ez 36, 9. 29 s. 37). Aun cuando en este contexto se compara la tierra, en otro tiempo devastada, con el jardín del Edén (Ez 36, 35), iría contra las ideas del profeta el pensar en una situación «mítico-paradisíaca», o en unos campos elíseos. De aquí en adelante la tierra será cultivada por los cam-

24. Por el momento no hemos tenido en cuenta el ensayo (*Verfassungsentwurf*) de Ez 40-48. Cf. más adelante las páginas 371-372, nota 32.

pesinos (Ez 36, 34), e incluso las ciudades serán fortificadas de nuevo (Ez 36, 35). Pero por importantes e indispensables que sean para el nuevo Israel esas circunstancias exteriores, Yahvéh realizará lo más importante del hecho salvífico en el interior de los hombres.

Yo os tomaré de entre los pueblos, y os reuniré de todas las tierras, y os llevaré a vuestra tierra. Os rociaré con agua pura, y quedaréis limpios de todas las impurezas, y yo os purificaré de todos vuestros ídolos. Yo os daré un nuevo corazón y un nuevo espíritu en vuestro interior. Yo voy a alejar de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Mi espíritu estará en vuestro interior, y yo haré que marchéis según mis leyes, y prestéis obediencia a mis derechos. Entonces habitaréis en la tierra que yo había dado a vuestros padres, y seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios (Ez 36, 24-28).

Para interpretar este texto lo mejor es partir de la última frase citada («y seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios») puesto que contiene la antigua fórmula de la alianza, y destaca sin lugar a dudas que Ezequiel está hablando de una disposición de Yahvéh, análoga a la del establecimiento de la antigua alianza. No tiene importancia que falte el vocablo «alianza» o «pacto», o «testamento» (en otro sitios Ezequiel definió el suceso salvífico como alianza: Ez 34, 25; 37, 26); ya que atendiendo al contenido el texto marcha paralelo, paso a paso, a la perícopa de Jeremías de la nueva alianza (Jer 31, 31 s.). También en él la meta del obrar salvífico de Dios es la creación de un pueblo capaz de ejecutar los mandamientos con obediencia plena. También se une la salvación a un quitar los pecados cometidos hasta entonces, en acción purificadora (Jer 31, 34b = Ez 36, 25); pero la obra salvífica consiste sobre todo, en ambos profetas, en que Dios capacita al corazón humano para una obediencia perfecta, merced a una intromisión, por decirlo así, en ese corazón. Ezequiel desciende a detalles mucho más antropológicos: Dios quita el corazón endurecido y pone en su lugar uno «nuevo», de «carne». A ello se añade la efusión del espíritu divino. Equipado de esta manera Israel podrá caminar según las disposiciones divinas. Saltan a la vista, como hemos dicho, las correspondencias con Jer 31, 31 s.; se tiene la impresión de que Ezequiel tenía ante los ojos, de un modo u otro, la redacción de Jeremías (sobre todo

la de Jer 32, 37 s.). La fórmula de Jeremías: «Yo pondré mi tora en su interior» parece casi demasiado desvaída frente a la precisión, teológicamente sutil, con la que describe Ezequiel el suceso de la renovación. También en otro rasgo, que ya no concierne al suceso mismo de la renovación sino a sus consecuencias, Ezequiel va mucho más allá que Jeremías: cuando Israel, en la nueva situación radicalmente transformada, mirando hacia atrás recuerde su pasado lleno de maldades, tendrá horror de sí mismo (v. 31).

5. Pero con todo lo que hemos dicho todavía no está plenamente dibujada la imagen que tiene Ezequiel del nuevo Israel, dado que el pueblo de Dios tendrá de nuevo una culminación monárquica. Ni la profunda adulteración que experimentó la función real en los últimos portadores de la corona menoscabó la esperanza del profeta de que Yahvéh haría efectivas, una vez más, las promesas hechas al *trono de David*, «hasta que venga aquél a quien pertenece el derecho» (Ez 21, 32). Con todo ese misterio (más tácita que expresamente) habló Ezequiel una vez acerca del Ungido que habría de venir. En otra ocasión se expresó más claramente, mediante la imagen literaria del ramo que Yahvéh plantará sobre la alta montaña de Israel: ese vástago (cf. Is 11, 1) llegará a ser un gran árbol dispensador de vida, y Yahvéh hará reverdecer el árbol seco (Ez 17, 22-24). Sin embargo en dos ocasiones Ezequiel abordó directísimamente el tema mesiánico. En Ez 34, 23-24 se habla de un pastor que Dios establecerá sobre su pueblo y de «su siervo David»; y de modo muy parecido habla el profeta en Ez 37, 25 s. de su siervo David, pastor que reinará sobre las dos partes: «Judá y José», unidas finalmente en un solo pueblo. Ciertamente no se puede negar que el tema mesiánico, con su tradicional esfera de ideas, no progresa mucho en Ezequiel. Realmente es incapaz de desarrollar la tradición davídica. Es inútil esperar que desarrolle los elementos ya tópicos de esa tradición; en lugar de eso se desvía en ambos textos hacia las fórmulas de la tradición de la alianza y el éxodo. En Ez 34, 23 s. la fórmula empleada en la alianza del Sinaí (yo vues-

tro Dios; vosotros, mi pueblo) sigue muy de cerca a la frase de la venida mesiánica del rey; en Ez 37, 23, la precede inmediatamente. Tanto es así que cabría preguntarse cómo hay que entender, desde un punto de vista de historia de las tradiciones, la idea de la alianza que surge en ambos textos; ¿es una renovación de la alianza de David, o lo es de la alianza del Sinaí? ¡Ciertamente, de esta última! Ya hemos visto qué poco desarrolla este profeta la tradición mesiánico-davídica en otro tiempo tan extensa. En Ezequiel se han entremezclado la tradición del Sinaí y la de David, que en Jeremías todavía se diferenciaban en todo lo esencial; pero la tradición del Sinaí prevalece frente a la mesiánica: bajo el nuevo David Israel obedecerá a los mandamientos (Ez 37, 24).

Algunas veces Ezequiel puso toda esta obra salvífica bajo una perspectiva teológica que es sumamente característica de todo su mensaje. Reuniendo a Israel y llevándole de nuevo a su tierra Yahvéh «se santificará ante los pueblos»[25]. Tal «santificación» es mucho más que puramente interna o espiritual; es un acontecimiento que sucede con la máxima publicidad política y que será percibido por todos los pueblos. Yahvéh debe a su propio honor el restablecimiento de la alianza que ha sido injuriada por todos los pueblos. En esta argumentación hay algo de inequívocamente racional. Ezequiel hace teológicamente inteligible toda la obra de la salvación, al deducirla, de modo sumamente radical, del honor de Yahvéh que ha de ser reparado entre las naciones.

Por eso di a la casa de Israel: así habla el Señor Yahvéh: no actúo a causa de vosotros —casa de Israel— sino a causa de mi santo nombre, pues vosotros lo habéis profanado entre las naciones a las que habéis ido. Yo santificaré mi gran nombre, que ha sido profanado ante las naciones, que vosotros habéis profanado entre ellas; y los pueblos reconocerán que yo soy Yahvéh —oráculo de Yahvéh— cuando yo aparezca santo en vosotros ante los ojos de los pueblos (Ez 36, 22-23).

25. Ez 20, 41; 28, 25; 36, 23.

Leyendo estas palabras se recordará que Yahvéh a través de Ezequiel hace que muchos de sus vaticinios sobre acontecimientos futuros desemboquen en esta frase: «con ello reconocerán que yo soy Yahvéh»[26]. Por tanto, la meta última de la acción divina es que Yahvéh sea reconocido y adorado por aquellos que hasta entonces no le habían reconocido, o le conocían mal.

26, Sobre la significación teológica de esa fórmula que aparece 86 veces en Ezequiel, cf. W. ZIMMERLI, *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel* (1954) especialmente 65 s.

6

ISAIAS II

La ciencia no supo nombrar al profeta, por cuya boca se manifestó Yahvéh con palabras de grandeza nunca escuchada hasta entonces, y al mismo tiempo de una dulzura tan fascinante, más que con un nombre de emergencia. Su mensaje, dado que es anónimo, sólo ha sido reconocido como propio de un profeta de características muy peculiares gracias a la investigación bíblica. El mensajero mismo —hombre tras el que iría todo nuestro interés científico— desaparece tras su mensaje, hasta tal punto de que no conocemos ni su nombre, ni el lugar de su actuación (se suele pensar en Babilonia), ni cualquier otra cosa sobre las circunstancias de su vida. También en lo que respecta a su estilo marcha todo de modo distinto que, por ejemplo, en Isaías, donde partiendo del estilo creíamos poder deducir que se trataba de un hombre extraordinario. El *pathos* vehemente que anima el discurso de Isaías II, y la abundancia retórica, cuyo hechizo subyuga a cualquier lector, tiene muchos contactos con la dicción de los himnos y otras formas cúlticas, y por esta razón tiene algo de «supra-personal»[1]. En cambio, sí se puede distinguir claramente —y esto es muy significativo una vez más para un profeta

1. Es fundamental para comprender la forma de dicción de Isaías II el trabajo de L. Köhler, *Deuterojesaja (Jesaja 40-55) stilkritisch untersucht* (1923). Para delimitar las unidades literarias, y determinarlas desde el punto de vista de la historia de las formas, sigue siendo preceptiva la obra de J. Begrich, *Studien zu Deuterojesaja*, 1938 (Theolog. Bücherei, T 20, 1963).

de Yahvéh— la nueva hora histórica en la que Israel está a punto de entrar y que esta nueva boca profética se dispone a patentizar: es la época de la venida del persa Ciro, cuya campaña sacudió a todo el mundo de entonces, despertando ciertamente la atención de los que estaban deportados en Babilonia. En efecto, Ciro puso fin al reino neobabilónico [2]. La predicación del Deuteroisaías está estrechamente vinculada con ese acontecimiento que, después de una época de bastante tranquilidad política, transformó el ámbito de la historia universal de entonces.

Pero antes de que entremos en su mensaje es muy útil que trabemos conocimiento con la esfera de tradiciones teológicas en las que Isaías II vivió y estuvo situado. Se ha ido haciendo claro actualmente que los profetas no hablaban de los sucesos futuros de un modo «inmediato», o por así decir, improvisando, sino que aparecen unidos a determinadas tradiciones cuando realizan esos vaticinios; tradiciones que les habían sido dadas de antemano. También ha ido quedando claro que cuando hablan sobre el futuro se mueven, con extraña dialéctica, en la esfera de los antiguos testimonios de la fe yahvista, tomando de ellos la legitimidad, y desbordándoles con nuevos contenidos, o quizás hasta haciéndoles saltar; o en todo caso, argumentando a su costa sobre una base más amplia. Nos encontramos con que Isaías II ha tomado las tres tradiciones de elección constitutivas de toda la profecía (tradiciones del éxodo, de David y de Sión), y las ha dado forma en poemas de gran valor. El primer plano de su visión del futuro lo ocupa, sin lugar a dudas, la tradición del éxodo [3]. De todos los hechos salvíficos que Yahvéh obró en favor

2. Acontecimiento de especial significación fue la caída del reino de Lydia (Creso) hacia el 547-46. En las cercanías de ese hecho se ha situado desde siempre la actuación de Isaías II. Con toda seguridad se puede decir que su predicación se sitúa antes de la caída del reino neobabilonio del 538. W. B. STEVENSON entendió algunos oráculos de Isaías II como un eco de la caída de Babilonia; *Successive Phases in the Career of the Babylonian Isaiah*: BZAW 66 (1936) 89 s. Sin embargo el concretar más las fechas es puramente hipotético.

3. Is 43, 16 s. 18-21; 48, 20 s.; 51, 10; 52, 12. Se habla de Abraham en Is 41, 8; 51, 2; de Jacob en 43, 28.

de Israel, éste se halla de tal manera en el centro de todo, que el profeta sólo pudo representarse el acontecimiento salvífico futuro como un nuevo éxodo. De ello hablaremos enseguida. Si Isaías II conocía la tradición del éxodo, no nos debe extrañar que en ocasiones hable de la elección de Abraham (Is 41, 8; 51, 1 s.), o aluda a la figura ambigua de Jacob (Is 43, 22), dado que con los patriarcas comenzó la historia de la salvación que conduce al éxodo. Junto a esa antiquísima tradición, la más importante de todas las «tradiciones de elección», Isaías II debe mucho a la tradición de Sión, pues el éxodo lleva hasta una ciudad de la que Yahvéh ha salido como garante, que será reconstruida de nuevo (Is 44, 26; 45, 13; 49, 14 s.; 54, 1 s. 11 s. y pássim), y a la que confluirán los que andan dispersos del pueblo de Dios, y aun las ofrendas de los pueblos (Is 49, 22 s.; 45, 14). Los pensamientos de este profeta giran incesantemente en torno a Sión. Bajo esta palabra, es decir, con el nombre de la ciudad, incluye al pueblo de Dios en su totalidad [4]. En su vaticinio de la peregrinación de los pueblos a la santa ciudad, Isaías II tomó, como fácilmente se puede mostrar, elementos tradicionales de carácter propio (Is 45, 14 s.; 49, 14-21.22-23; 52, 1-2). Tales vaticinios pertenecen precisamente a un grupo que, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, se extiende por todas partes, pues pueden encontrarse aquí y allá en la profecía más temprana. Es característico de esos elementos la idea de la reunión escatológica de los pueblos, que sería después transmitida por la profecía con rigor temático sorprendente. Por esta causa trataremos de ello más tarde en un contexto especial [5]. Por el contrario, la relación de Isaías II con la tradición de David es muy escasa. La menciona una vez cuando apostrofa solemnemente usando la definición tradicional de חסדי דוד, las «promesas de gracia hechas a David» (Is 55, 3; cf. 2 Crón 6, 42), pero bajo esas palabras no entiende la promesa de Yahvéh que él realizará en favor

4. Is 41, 27; 46, 13; 49, 14; 51, 3. 11. 16; 52, 1. 7. 8.

5. Véanse más adelante las páginas 368 s.

del trono de David y de su Ungido; ha modificado el sentido de la antigua promesa, y entiende la que se hizo a David, como hecha a todo el pueblo. En él, es decir, en todo Israel se realizarán las promesas hechas a David: Israel llegará a ser «jefe» (נגיד) de los pueblos (Is 55, 4). Con semejante «democratización» Isaías II quitó, de facto, a la tradición su contenido específico. En realidad la esperanza mesiánica no tenía cabida en la esfera de sus ideas proféticas. Esta audaz modificación de la antigua tradición davídica es un ejemplo extremo de la libertad que tenían los profetas para interpretar las antiguas tradiciones [6].

Pero hay algo sumamente sorprendente en Isaías II: tropezamos con una tradición a la que ningún profeta se había referido hasta entonces: la creación del mundo por Yahvéh. Dado que Yahvéh tiene poder para dominar al caos, precisamente por eso se puede recurrir a él en las calamidades históricas para que ayude a su pueblo (Is 51, 9 s.); y dado que Yahvéh creó los confines de la tierra, también es digno de fe el mensaje que ahora dirige a Israel (Is 40, 27 s.). Ahora bien, hay una circunstancia especial en las ideas de Isaías II acerca de la creación, ya que no ve la *creación* como un hecho en sí, al margen del *obrar histórico*. Parece no distinguirlos claramente. La creación es para él la primera de las maravillas históricas de Yahvéh, y un testimonio especial de su voluntad salvífica. Ya hemos hablado de este punto en otra ocasión [7]. Isaías II suministra la prueba convincente de esa concepción «soteriológica» de la creación cuando habla unas veces de Yahvéh, creador del mundo, y otras, de Yahvéh, creador de Israel [8]. Yahvéh es «creador» de Israel en el sentido de que llamó a la existencia a ese pueblo según su condición total de criatura, y sobre todo, porque ha «elegido» y «rescatado» a Israel. Pero cuando emplea la palabra «creación» referida a Israel, el profeta está pensando en los hechos históricos que la an-

6. En el salmo 105, 15 (¡no toquéis a mis ungidos!) se encuentra la misma modificación en un sentido colectivo.
7. Cf. tomo I, 185 s.
8. Is 43, 1.7.15; 44, 2.21.

tigua tradición había atribuido al Dios de Israel, especialmente el milagro del paso del mar de los juncos. «Crear» y «rescatar» (גאל) pueden entenderse en Isaías II como sinónimos [9]. Cuando en su predicación por medio de himnos describe a Yahvéh como creador y salvador de Israel, no se refiere a dos hechos distintos, sino a uno sólo, a saber: el rescate histórico-salvífico que tuvo lugar en Egipto (Is 44, 24; 54, 5). Más tarde tenemos que hablar de que aquel hecho salvífico jamás se menciona por él mismo, sino sólo porque fue tipo y modelo de otro que había de venir. Así pues podemos contemplar en Isaías II la mezcla de dos tradiciones que en su origen no tenían nada de común [10]. El motivo de esa repentina introducción de la tradición de la creación en la predicación profética habrá que buscarlo en la nueva situación en que se encontraba Israel. En el duro enfrentamiento con los babilonios y con el poder de un imperio tan enorme, la apelación a Yahvéh y a su poder tenía que ser más intensa que en los tiempos en que Israel estaba todavía más o menos solo. Si esta explicación es acertada, supone un grado suficiente de libertad en el profeta frente a las tradiciones. Parece que en él la relación con las antiguas tradiciones salvíficas fue todavía más libre. Isaías II podía elegir, podía establecer conexiones entre ellas, y también darlas nuevas interpretaciones. Esta relación ecléctica con las antiguas tradiciones salvíficas es ciertamente algo nuevo, pero está confirmada por la historia de las formas. Isaías II se sirvió en su predicación salvífica (como ha quedado establecido ya desde hace tiempo) con especial predilección del género literario del «oráculo sacerdotal de respuesta a los ruegos» (*Erhörungsorakel*); forma de estilo cúltico por medio de la cual se promete la ayuda divina al individuo que la pedía. A este género pertenecen las palabras tan características de Isaías II: «no temas»; «yo te salvo; yo te fortalezco; yo te ayudo; yo estoy contigo» o «tú eres mío» (Is 41, 10.13 s.; 43, 1.5; 44, 2 y pássim) [11], pero no la predi-

9. En Is 44, 1 s., se han coordinado creación de Israel y elección.
10. Véase R. RENDTORFF, ZThK (1954) 11.
11. J. BEGRICH, *Das priesterliche Heilsorakel:* ZAW (1934) 81 s.

cación de Yahvéh como creador del mundo y de Israel, con la que han sido ahora vinculadas. Por consiguiente, Isaías II refundió el contenido de las antiguas tradiciones en una nueva forma que originariamente les era extraña, y que fue escogida a su gusto. También aquí es instructivo dirigir una mirada retrospectiva a Isaías, quien expresó la salvación anunciada a Sión, con la forma de la antigua tradición de Sión.

¿Era Isaías II profeta en sentido pleno de la palabra? ¿No sería ese «anónimo», a quien tan difícil se hace imaginar hablando en público, un escritor religioso de primer orden, pero no un profeta? [12]. La cuestión se resuelve rápidamnete, pues el eje alrededor del cual gira toda su predicación es el conocimiento acerca de la realidad de la palabra creadora de Yahvéh. En el momento de su vocación fue instruido desde el cielo sobre la palabra de Yahvéh que «permanece» para siempre. Para él es importante saberse en la línea sucesoria de los profetas anteriores (Is 44, 26; 45, 19). Lo que ellos habían profetizado mucho antes, comienza ahora a cumplirse (Is 43, 9 s.; 44, 7; 45, 21), y a las palabras que le han sido puestas en la boca, las seguirá su cumplimiento pisándoles los talones (Is 55, 10 s.). Isaías II ve todos los sucesos de la historia del mundo desde el punto de vista de su correspondencia con la palabra profética promulgada. En esto recuerda intensamente la teología del autor, casi contemporáneo suyo, de la obra histórica del deuteronomista [13], exceptuando que en él el aspecto histórico-teológico está más bien orientado

12. Explicar el anonimato de la tradición deuteroisaiana partiendo del peligro de la situación política de entonces, no puede satisfacer. ¿No hubieran debido acordarse de él algunos decenios después de su aparición, y después del gran cambio histórico, uniendo piadosamente su nombre a su mensaje? La cuestión de si Isaías II apareció en público, o sólo actuó como «escritor», ha sido resuelta no pocas veces en el segundo sentido (J. BEGRICH, *Studien*, 93; O. EISSFELDT, *Einl. in das AT*², 411). Más verosímil es la suposición de que los mensajes de Isaías II, especialmente sus oráculos salvíficos, tenían su sitio en los «cultos populares de lamentación» que se celebraban entre los exilados. H. E. v. WALDOW, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja*. Bonn 1953. De modo similar C. WESTERMANN, *Das Heilswort bei Deuterojesaja:* Ev. Theol. (1964) 355 s.

13. Cf. tomo I, 422 s.

hacia necesidades prácticas; lo utiliza apologéticamente para luchar contra la preocupación de que los dioses de Babilonia se mostrasen finalmente más poderosos que Yahvéh. En realidad Isaías II plantea con toda crudeza la cuestión de quién es el que decide en la historia del mundo, y sorprende el modo que tiene de contestar: señor de la historia del mundo es aquel que puede predecir el futuro [14]. Como eso no lo pueden hacer los dioses de los paganos, son por eso «nadas». Esta prueba de poder predecir el futuro es la differentia especifica en la polémica entre Yahvéh y los falsos dioses. Por lo demás, en el plano de la historia, en el que se resuelve ese inaudito confrontamiento, Yahvéh está a merced de su pueblo, pues su testigo es Israel. Por miserable que sea ese testigo (Is 42, 19) puede cumplir tal servicio:

> Que todos los pueblos se reúnan
> y se congreguen las naciones.
> ¿Quién de entre ellas ha anunciado esto,
> y lo proclamó con anterioridad?
> Deben mostrar sus testigos, para justificarse,
> que se les oiga, para que podamos decir: «así es»
> Vosotros sois mis testigos, dice Yahvéh,
> y mi siervo al que yo elegí (Is 43, 9-10).

Pero el poder de la palabra de Yahvéh en la historia se mostrará sobre todo en la configuración del futuro del pueblo de Dios (Is 55, 10 s.). En resumen: si hay alguien que considera a la palabra de Dios (con una forma de mirar ya casi gnóstica) como la única potencia creadora por una parte, y por otra a la historia de los demás pueblos como el reino de lo transitorio y pasajero (Is 40, 6-8); si ve a la historia como la esfera en la que los legítimos vaticinios se realizan a sí mismos, como campo de batalla donde el testimonio de los siervos del verdadero Dios se alza contra los poderes divinos usurpadores y sus vaticinios así mismo usurpadores (Is 44, 25); si con toda simplicidad considera que todo depende de la palabra de Dios; si hay alguien así, podemos decir sin dudar que es un profeta. Isaías II concede también amplio

14. Is 41, 25 s.; 48, 14.

espacio a la reflexión teológica y a la argumentación racional, en ocasiones casi fastidiosa; este hecho responde a la situación espiritual de su época y le vincula con Jeremías y Ezequiel.

1. El nuevo acontecimiento salvífico

Desde la primera «audición» tuvo Isaías II conocimiento del contenido de su mensaje [15], aunque de forma breve y condensada: la venida de Yahvéh es inminente; no se revelará solamente a Israel, esta vez viene para una última teofanía universal; revelará su gloria (כבוד) ante todos los pueblos. En Israel solamente sabe esto un hombre, pero en el cielo ya están en movimiento las esencias angélicas; ya se les ha dado la orden para construir una vía maravillosa para la venida del gran rey Yahvéh (Is 40, 3-5). Con el nuevo movimiento que Ciro ha impreso a la historia universal, empiezan a suceder cosas que conducirán rápidamente al fin. «Cerca está mi salvación, mi ayuda está al llegar» (Is 51, 5; 46, 13). El brazo de Yahvéh ya está desplegado ante los ojos de los pueblos (Is 52, 10); van a suceder cosas maravillosas. Isaías II alude en diversas ocasiones al nuevo impulso político que Ciro dio a la historia, y, contra la costumbre de los antiguos profetas, le llama dos veces por su nombre [16]. Yahvéh mismo es el que anuncia estas cosas a Israel y al mundo entero. Yahvéh le ha «suscitado» (Is 41, 2. 25); le habla en el estilo cortesano del antiguo oriente, diciendo que se trata de aquel a quien ha cogido por la mano, al que acompaña como a un amigo, al que ha llamado por

15. Sobre esto, véase J. Lindblom, *o. c.*, 52 s.; J. Begrich. *o. c.*, 92 s., 112 s.

16. Ciertamente es sorprendente que Yahvéh llame a Ciro «su ungido» (Is 45, 1), pero no es más que un aguijonazo retórico para despertar la atención. ¿Cómo hubiera pensado de otro modo Isaías II dado que Ciro no era un descendiente de David, y el profeta había ya transferido la promesa al pueblo? (Is 55, 1s.). Según Isaías Ciro era un instrumento de Yahvéh, y fundamentalmente no era más que el asirio. Isaías II llevado por el *pathos* de su oratoria le dio un título, que después abandonaría en su predicación. Si se quiere hablar de un carisma de Ciro, su actividad queda limitada sin embargo a la esfera de lo político.

su nombre, y al que ha dado su afecto [17]. Ahora Yahvéh le ha dado mano libre en la historia del mundo; romperá cerrojos de hierro, y le serán entregados tesoros insospechados (Is 45, 2 s.). Estas palabras recuerdan las ideas de Jeremías sobre la soberanía universal que Yahvéh había concedido en otro tiempo a Nabucodonosor (Jer 27, 5 s.). Aquella hora pasó; ahora Ciro, como soberano del mundo ejecuta la voluntad de Yahvéh. Pero el objeto auténtico de esos planes históricos universales de Yahvéh es y seguirá siendo Israel; en consideración a él fue «suscitado» Ciro, y por consideración a él tenía que ser revestido de un imperio universal [18]. Pues él, Ciro, es el que vencerá a Babilonia, y hará volver a casa a los que estaban prisioneros, quienes regresarán «sin precio de compra ni soborno» (Is 48, 14; 45, 13).

Se podría definir lo dicho hasta este momento como uno de los temas de los vaticinios del Deuteroisaías, o en todo caso, como un círculo de ideas, cerrado en sí mismo, relativo a los sucesos históricos que estaban por llegar. Pero en realidad se trata solamente de los preparativos mediante los cuales Yahvéh dispone la historia para el acontecimiento propiamente dicho, conocido por el profeta. El auténtico acontecimiento salvífico es el éxodo y vuelta a la patria de los exilados, con la venida del mismo Yahvéh, que acompañará a los suyos. Ahí es donde su mensaje se eleva a la cima, y su dicción alcanza el grado máximo de pasión. La conmoción patética, la excitación vibrante de esos textos, apenas tiene equivalente en toda la profecía. En cierta ocasión invita a los exilados a no tocar nada impuro, ya que Yahvéh mismo acompañará al cortejo (Is 52, 11-12; 48, 20); en otra ocasión habla de las circunstancias maravillosas que acompañarán esa marcha a través del desierto.

17. Is 45, 1-3; 48, 14. Siempre ha causado extrañeza el paralelismo con el estilo palaciego de las afirmaciones en torno a la relación del dios Marduk con Ciro, contenidas en el que se ha llamado «Cilindro de Ciro». AOT 368 s.; ANET 315 s.

18. Is 45, 4; J. Begrich, *o. c.*, 69.

No tendrán hambre ni sed,
ni les dañará el viento ardiente ni el sol,
pues su protector les guiará,
y les llevará a las fuentes de las aguas (Is 49, 10).

Los que van a salir no tendrán sed ni hambre (Is 48, 21). El camino no les será penoso, pues todos los obstáculos serán allanados, de tal manera que marcharán por un camino terraplenado (Is 49, 11). En lugar de espinos, crecerán mirtos, y Yahvéh transformará las tinieblas en luz (Is 42, 16), toda la naturaleza tomará parte en la felicidad de ese suceso salvífico; las montañas romperán en gritos de júbilo, y los árboles aplaudirán (Is 49, 13; 55, 12) cuando vuelvan los que han sido rescatados por Yahvéh, y habrá «alegría eterna sobre sus cabezas» (Is 51, 11). En otra ocasión muestra Isaías II los mismos acontecimientos, pero desde el punto de vista de la ciudad santa: «el mensajero de buenas nuevas» (מבשׂר) viene precediendo al cortejo, y al verle los vigías de la ciudad irrumpen en cantos de alegría:

¡Qué hermosos son en las montañas
los pies del que anuncia la alegría,
anuncia la salvación, trae buenas nuevas, anuncia el rescate,
del que dice a Sión: tu Dios reina!
Escucha, tus vigías levantan la voz, juntos gritan de alegría,
pues los ojos leen en los ojos la alegría de la vuelta de Yahvéh.
Romped todos en gritos de júbilo, vosotras ruinas de Jerusalén,
pues Yahvéh ha consolado su pueblo, ha rescatado a Jerusalén
(Is 52, 7-9).

Así pues he aquí lo que el profeta entiende por un εὐαγγελιζόμενος (Is 52, 7 LXX): un hombre que corre delante del Señor que viene, y anuncia la irrupción de la soberanía real de Dios. En otra ocasión, Isaías II confía este oficio de mensajero de la victoria a la misma Sión. La maravilla sucedida no se conoce todavía; sólo se sabe en Sión; por eso existe el deber de anunciar a lo largo de todo el país el mensaje de la venida de Yahvéh (Is 40, 9-11).

Sin embargo solamente se descubre la verdadera significación de este acontecimiento si se ve en el marco del contexto histórico-salvífico en que Isaías II lo encuadró. No cabe duda de que Isaías II

consideró el éxodo de los rescatados de Babilonia como un equivalente histórico-salvífico de la primitiva salida de Israel del país de Egipto. Más aún, acentúa el paralelismo de ambos acontecimientos. Yahvéh saldrá como un guerrero, como en otro tiempo contra Egipto (Is 42, 13), y también en este nuevo éxodo Yahvéh dará de beber milagrosamente a su pueblo con agua de la roca (Is 48, 21). Pero este nuevo éxodo será mucho más maravilloso todavía que el antiguo, pues esta vez no se marcharán con «prisa» (חפזון) —esta idea era un elemento importante en las antiguas tradiciones, Ex 12, 11; Dt 16, 3— sino que Yahvéh les conducirá personalmente (Is 52, 12). Hemos de caer en la cuenta de lo que esto significa: con la alusión al nuevo éxodo, Isaías II atentó contra el «credo originario» de Israel[19]; movilizó todas sus posibilidades de persuasión para hacer que sus contemporáneos apartaran la mirada del acontecimiento sobre el que hasta entonces había descansado su fe, a fin de que pusieran su fe en un acontecimiento nuevo y más grande. ¿Es que entonces se divide, según Isaías II, la acción salvífica divina sobre su pueblo en dos fases? En realidad eso es lo que precisamente quería decir el profeta cuando, agudamente, separa «lo nuevo», «lo que debe venir a continuación», de todo «lo anterior»[20]. Bajo esa expresión, «lo anterior», lo antiguo, difícilmente se puede pensar en otra cosa que no sea la historia de la salvación empezada con la vocación de Abraham y la salida de Egipto, y finalizada con la destrucción de Jerusalén[21]. Isaías II da mucha importancia al hecho de que los acontecimientos de esa historia fueron todos

19. Cf. tomo I, 230 s.

20. «Lo anterior» (קדמוניות) Is 43, 18; «lo inicial» (ראשנות) Is 41, 22; 42, 9; 43, 9.18; 46, 9; 48, 3; «lo nuevo» (חדשות) Is 42, 9; 43, 19; 48, 6; «lo venidero» (אתיות) Is 41, 23. De la polémica sobre el problema de oposición entre «lo pasado» y «lo nuevo» hay que destacar a Ch. NORTH, *The «Former Things» and the «New Things» in Deutero-Isaiah*, en *Studies in Old Testament Prophecy* (1950) 111 s.

21. E. ROHLAND, *o. c.*, 99 s. Ya A. Bentezn había dado una interpretación parecida de lo «anterior», y en particular de la expresión «¡ya no penséis más!», de Is 43, 18: «But Deutero-Isaiah exhorts his people no longer to look to the Holy Past of their nation, the 'old' history of salvation embodied in the story of the Exodus from Egypt» *Studia theologica* I (1948) 185.

predichos, y después se cumplieron, ya que a través de ese resultado puede comprobarse cómo Yahvéh toma su palabra en serio, y por tanto se puede uno fiar cuando predice cosas nuevas. Por lo demás en esta argumentación podemos ver que Isaías II participa en la idea de su tiempo (cf. las del deuteronomista) de que toda la historia de la salvación era una historia predicha por Yahvéh. Cuando habla de lo «nuevo», está pensando en ese obrar salvífico que ahora se le anuncia al profeta tras una larga pausa histórico-salvífica en el movimiento de la historia. Cosa notable: por una parte Isaías II pinta con tales colores la salida de los exiliados de Babilonia, que todo el mundo se ve forzado a pensar en la primera salida de Egipto y sus circunstancias extraordinarias; pero por otra parte sabe que lo que Yahvéh está a punto de revelar, cae más allá de toda posibilidad de representación; nadie debe figurarse que por el hecho de conocer lo pasado puede conocer o prever las cosas nuevas (Is 48, 7s.). Precisamente porque es tan maravilloso lo que Yahvéh prepara ahora, y dejará tan atrás a lo pasado, Isaías II piensa que sus contemporáneos deben disponerse a ello con todas sus fuerzas, separándose de lo que antes había llenado su fe. En cierta ocasión lo expresó con gran rudeza, usando palabras que debieron sonar comos blasfemas a oídos de los piadosos:

Así habla Yahvéh, el que hizo un camino en el mar,
y un sendero en medio de las aguas temibles,
que dejó salir carros y caballos, y un formidable ejército.
—¡ellos yacen allí, no se levantan;
están extintos, consumidos como una mecha!—
¡No penséis en lo anterior, ni prestéis atención a lo pasado!
He aquí que hago algo nuevo; ahora aparece, ¿no os dais cuenta?
Sí, yo trazo un camino en el desierto...

(Is 43, 16-19a).

Este texto muestra en primer lugar que Isaías II cuando emplea el concepto del «pasado» está pensando en el acto liberador (fundamento de la salvación) que tuvo lugar en el mar de los juncos, con la salida de Israel de Egipto. El vehículo portador de esa tradición por medio del cual la noticia de ese acto saludable llegó hasta Isaías II fue, evidentemente, el himno cúltico, como parece poder deducirse del carácter estilizado de los v. 16 y 17. Ahora Israel debe apartarse de esa tradición yahvista santificada por los años; lo cual significa que el círculo de la primera historia de Yahvéh con Israel se ha cerrado. El exilio, según el modo profético de ver la historia, era un final; el cumplimiento del oráculo de amenaza, era el final de un camino que iba desde una predicción, hasta que ésta se realizaba. Ahora es cuando comienza lo «nuevo» para Isaías II, pues ya pueden verse sus preliminares. «Lo primero ha pasado ya», y sólo tiene validez en cuanto tipo de lo nuevo. Hasta Isaías II ningún profeta había marcado tan rudamente la irrupción del *eschaton* ni su separación de lo que Yahvéh había realizado hasta entonces en la historia. Realmente en una distinción tan brutal existía un gran peligro. En efecto, ¿no se desvalorizaba el obrar de Yahvéh ante los contemporáneos del profeta, hasta el punto de suscitar dudas justificadas sobre la credibilidad del nuevo vaticinio? ¿Cómo podía tratarse de un mismo y único Yahvéh, actuando antes y después, si no había ninguna continuidad entre lo antiguo y lo nuevo? Tales objeciones no tenían valor para Isaías II, ya que lo nuevo también había sido anunciado desde mucho tiempo antes. Ahí radicaba la legitimidad de su mensaje; la continuidad de los vaticinios era quien le legitimaba [22].

Esta prueba, basada en la continuidad de los vaticinios, que Isaías II desarrolla con notable celo, no tenía solamente sentido intra-israelítico. De su rigor depende, como ya vimos, el juicio teológico sobre el poder, o la impotencia, de todos los dioses paganos. Es algo completamente nuevo y propio de ese profeta que el obrar salvífico de Yahvéh se presenta siempre mirando a los paganos, a los «pueblos»; es decir: mirando a la repercusión que aquellos hechos salvíficos, relizados en Israel, tendrían en el medio ambiente político que le rodeaba. Isaías II

22. Is 44, 7 s.; 45, 21. No es fácil decir en qué piensa Isaías II cuando habla de ese vaticinio ya existente. ¿Alude al antiguo oráculo sobre Babilonia como Is 13 ó 14? ¿O entiende la antigua historia de la salvaión como un vaticinio, cosa que ya hizo quizás Oseas? Es evidente que se ve a sí mismo dentro de una tradición profética.

estaba firmemente convencido de que los efectos serían universales. Cuando Yahvéh haya ejecutado su obra en Israel, tendrá lugar en las naciones un crespúculo universal de los dioses, ya que los paganos descubrirán la impotencia de los mismos. Sentirán vergüenza (Is 41, 11; 42, 17; 45, 24), se acercarán a Yahvéh; serán ellos mismos los que reúnan los elementos dispersos del pueblo de Dios, puesto que estarán convencidos de la grandeza y la gloria del Dios de Israel (Is 45, 24; 49, 22 s.). «Los reyes lo verán, y se levantarán; los príncipes se prosternarán» (Is 49, 7). Por consiguiente Yahvéh puede llamar a los pueblos, una vez más, a través de Isaías II, para que se den cuenta de que la hora de salvación ya despunta: «dejaos salvar, todos los confines de la tierra» (Is 45, 22); «los litorales deben esperar en Yahvéh y confiar en sü brazo» (Is 51, 5). Pero no se debe hablar de una «idea misional», pues cuando Isaías II designa a Israel como «testigo» para las naciones (Is 43, 10; 44, 8; 55, 4) no piensa que Israel haya de enviar mensajeros. Israel era para los profetas un testigo al que los pueblos están atentos, y a quien se acercarán ellos mismos a causa de los acontecimientos escatológicos. Vendrán hacia Israel haciendo esta confesión: «solamente entre vosotros está Dios, y no en ninguna otra parte», «solamente en Yahvéh hay salvación y fuerza», «en verdad eres un Dios escondido, tú, el Dios de Israel» (Is 45, 14 s. 24).

¿Creyeron al profeta cuando decía esto? He aquí una pregunta que nos lleva a un aspecto particular de su actividad: a su diálogo con los de poca fe y con los que se habían cansado, en vista de que la realidad se presentaba de manera totalmente distinta, pues se sentían abandonados de Dios y no podían creer que Yahvéh se ocupara de su «camino».

> ¿Por qué dices tú, Jacob, por qué hablas tú, Israel:
> mi camino está oculto a Yahvéh,
> y mi derecho no llega hasta mi Dios? (Is 40, 27).
> No temas, porque yo estoy contigo;
> no te angusties, porque yo soy tu Dios (Is 41, 10).
> Pero tú Sión, decías: Yahvéh me ha abandonado,
> mi Señor me ha olvidado.
> ¿Olvida una mujer al niño que está criando,
> deja de tener piedad del hijo de sus entrañas?

> Y aún cuando ella se olvidase, yo no te olvido;
> mira, te he señalado en la palma de mi mano... (Is 49, 14-16a).
> Te abandoné durante un momento,
> pero con gran piedad te volveré a reunir.
> Pues las montañas pueden retroceder,
> y las colinas perder su firmeza.
> Pero mi gracia no se retirará de ti,
> y la alianza de mi salvación no perderá su firmeza (Is 54, 7.10).

Jamás había hablado así Yahvéh por boca de ningún profeta. Jamás se había inclinado, en sus palabras, tan profundamente hasta su pueblo; jamás se había despojado así de todo lo que podía inspirar temor, a fin de no espantar a los desalentados. En este diálogo el profeta emplea todos los medios de persuasión; unas veces se dirige a la razón, otras al sentimiento; argumenta, demuestra; y para atraerse y granjearse el corazón de Israel, endurecido por un sufrimiento excesivo, Isaías II encuentra fórmulas en las que, de un modo que casi infunde temor, revela y entrega el corazón de su Dios. Casi disminuye la importancia de la cólera divina contra Israel, y la del juicio ya pronunciado. Israel ha expiado ya demasiado (Is 40, 2); o también: era solamente un momento, pero ya ha pasado (Is 54, 7). Es verdad que Yahvéh se callaba mientras los enemigos triunfaban sobre su pueblo, pero, ¡cómo tuvo que contenerse y ocultar su dolor! (Is 42, 14). Nadie debe pensar que Yahvéh, en el momento de su cólera, hubiese rechazado a su pueblo de un modo definitivo, «¿dónde está la carta de repudio?» ¡No existe! (Is 50, 1). Y si se pregunta, por qué Yahvéh permanece todavía unido a este pueblo, he aquí la respuesta: «Porque eres querido a mis ojos, apreciable, y te tengo amor» (Is 43, 4). Y si se continúa preguntando de dónde procede que en Isaías II pierdan importancia las acusaciones que en los profetas preexílicos ocupaban el primer plano, y por qué ocupa un lugar tan preponderante en este profeta el mensaje del amor invencible de Yahvéh, la respuesta está en que Yahvéh ha perdonado a su pueblo. Este perdón tiene para el profeta la categoría de un acontecimiento, totalmente inesperado, del que se le había encomendado hablar en este preciso momento histórico.

2. El nuevo siervo de Dios

Si tratamos aparte de los cantos del siervo de Dios, quizá se deba a una limitadión de nuestros conocimientos [23]. Es verdad que vemos muchas cosas comunes tanto en estos cantos como en lo que hemos estudiado hasta ahora, no sólo respecto a la dicción, sino también desde un punto de vista teológico; pues no cabe duda de que estos cantos proceden también de Isaías II. Pero todavía no se ha conseguido encuadrar a esos cantos en el mundo de ideas profético, tal y como lo hemos descrito antes. Aun estando unidos a la restante predicación del profeta, se nos muestran como aislados en cierta manera y bajo la sombra de particulares enigmas. No pocas preguntas, importantes para comprender dichos cantos, no se pueden responder; al menos tiene que reconocer el exegeta que en algunos sitios son posibles varias respuestas.

He aquí a mi siervo, al que yo sostengo,
mi elegido, en el que yo tengo mi agrado.
He colocado mi espíritu sobre él,
y llevará la verdad a las naciones.
No grita, no levanta la voz,
no hace oír fuera su voz.
No romperá la caña quebrada,
y no extinguirá la mecha que aún humea.
Ha de traer con fidelidad el derecho;
no vacilará, ni se «quebrará»,
hasta que haya cimentado la verdad sobre la tierra;
y los litorales atiendan a su doctrina (Is 42, 1-4).

Este primer canto está redactado desde el principio hasta el final como si fuera Dios el que habla. Yahvéh presenta a su siervo con una fórmula que parece tomada de los ambientes palaciegos. Del mismo modo hubiera podido presentar un gran rey a uno de sus reyes vasallos, o a un gobernador, con validez jurídica, ante sus cortesanos en el curso de una ceremonia solemne, determinando al mismo tiempo las tareas y los poderes del nuevo dignatario [24]. A la presentación propiamente dicha, siguen una palabras sobre la dotación que el portador del cargo ha recibido para llevar a cabo sus grandes tareas,

23. Para la abundante bibliografía sobre este tema, puede uno remitirse a la clasificación de W. Zimmerli, ThWBNT, 653.
24. Podría pensarse en un acto parecido al de la presentación que David hizo de su sucesor en el trono, Salomón (1 Crón 28, 1 s.).

es decir: sobre su carisma. Luego viene la descripción de la tarea: llevar la «verdad» a las naciones, que ya están esperando su enseñanza. Finalmente se dice algo sobre el modo en que va a actuar: no tendrá nada de violento, sino más bien procurará salvar y no herir. Para entender este pasaje es muy importante la traducción de משפט, utilizado tres veces. Se puede entender como «sentencia judicial» (*Urteilsspruch*), es decir: como el juicio de gracia que el siervo ha de llevar a las naciones [25]. Pero sin embargo parece más acertada la hipótesis que lee en משפט una ordenación muy genérica de la vida y del culto, por parte de Dios; casi podríamos decir: la religión correcta [26].

¡Escuchadme, vosotros los litorales;
estad atentos, pueblos lejanos!
Yahvéh me ha llamado desde el vientre de mi madre,
desde el seno materno me llamó por mi nombre.
Ha convertido mi boca en espada afilada,
me ha ocultado con la sombra de su mano.
Hizo de mí una flecha aguzada, y me guardó en su carcaj;
y me habló así: tú eres mi siervo « »
en el que voy a ser glorificado.
Pero yo pensaba: me he fatigado en vano;
he derrochado infructuosamente y para nada mis fuerzas.
Sin embargo mi derecho está en Yahvéh,
mi recompensa en mi Dios.
Pero ahora habla Yahvéh,
el que me formó para ser su siervo desde el seno de mi madre,
para llevar de nuevo a Jacob hasta él, para que Israel no sea arrancado.
De esta manera soy estimable a los ojos de Yahvéh,
y mi Dios es mi fuerza.
El habló: es demasiado poco que tú seas mi siervo,
para restaurar las tribus de Jacob,
y hacer volver a los supervivientes de Israel.
Yo te pongo como luz para los pueblos,
a fin de que mi salvación llegue hasta los confines de la tierra
(Is 49, 1-6).

Aquí habla el siervo en persona. El *partenaire* al que llama para que le escuche es el conjunto de todos los pueblos. En primer lugar habla de su vocación bajo la forma de una «autobiografía profética». Como a Jeremías, también Dios le llamó ya antes de su nacimiento, y aun antes de emplearle en su servicio (estando todavía guardado en el carcaj de Dios) le comunicó sus planes de ser glorificado en él [27]. A la queja del siervo de que su actuación es inútil (recuerda mucho la estructura formal de las confesiones de Jeremías, tanto la queja como la respuesta divina correspondiente) Yahvéh repite su orden en forma más especificada. Por una parte el siervo tiene que cumplir

25. Así J. Begrich, *o. c.*, 161 s.; W. Zimmerli, *o. c.*, 667 s.
26. Así se habla, por ejemplo, en 2 Re 17, 27; Is 58, 2, acerca del משפט de Dios; compárese Jer 5, 4; 8, 7. Nuestra palabra «verdad» sería más exacta que la palabra «derecho».
27. «Israel» del v. 3 lo consideramos, como la mayoría de los exegetas, como una interpolación posterior. Cf. el excurso de S. Mowinckel, *He that Cometh*, 462 s.

una tarea en Israel: traer a casa a los que han sido salvados y enderezar a las tribus de Jacob. Pero detrás de esa misión, todavía no llevada a cabo, aparece ya la segunda: ser luz para los paganos y facilitar la salvación de Yahvéh a todos los confines de la tierra. Originalmente parece que estas dos misiones no están internamente relacionadas; están alejadas la una de la otra. Las palabras relativas al enderezamiento de las tribus parecen referirse a una restitución de la antigua alianza tribal, y no a una forma estatal del nuevo Israel.

El Señor Yahvéh me ha dado la lengua de un discípulo,
de modo que sepa «apacentar» a los cansados;
el Señor me ha abierto el oído, para «conocer» la palabra.
Todas las mañanas despierta mi oído, para oír como un discípulo,
y no me he resistido, ni me he echado atrás.
Ofrecí mis espaldas a los que las azotaban,
y mis mejillas a los que arrancaban mi barba.
No retiré mi rostro a los ultrajes y salivazos.
Pero el Señor me ayudó, por eso no siento los ultrajes,
por eso hago mi rostro como de roca,
y sé que no seré confundido.
Cerca está el que me hará justicia;
¿quién intentará acusarme? ¡Comparezcamos juntos!
¿Quién tiene demandas contra mí? ¡Que se acerque!
El Señor Yahvéh me ayuda, ¿quién me condenará?
Todos ellos se gastarán como un vestido; la polilla se los come.
(Quien entre vosotros tema a Yahvéh, que escuche la voz de su siervo.
El que anda en tinieblas, y no tiene ni una tenue luz,
que confíe en el nombre de Yahvéh, y espere en su Dios.
Mas vosotros todos, los que encendéis vuestro fuego:
«reavivad» las brasas,
acudid a las llamas de vuestro fuego, a las brasas que aviváis!)

(Is 50, 4-11a).

También este canto recuerda por su forma y su contenido a las confesiones de Jeremías, y la expresión que mejor le define es la de «salmo profético de confianza»[28]. La relación del siervo de Dios con Yahvéh es la propia de un profeta: tiene una lengua obediente que se ocupa especialmente del consuelo de los afligidos; y tiene un oído que está constantemente preparado para recibir la revelación. Este aspecto de continuidad ininterrumpida diferencia este caso de recepción de la revelación de todos los modos de recepción anteriores, porque el siervo de Dios está en diálogo continuo con Yahvéh. Es verdad que su servicio le lleva a grandes sufrimientos, pero no pierde la certeza de estar protegido por Yahvéh. Ella le fortalece, le sostiene, y le hace esperar su justificación. Este lenguaje tan característico del foro no tiene que referirse forzosamente a una situación jurídica especial del siervo; pertenece a los tópicos de esas «expresiones de confianza» (cf. Job 13, 18 s.). Es problemático que el v. 10 y 11 pertenezcan al contexto que les precede; en efecto, de repente se pone a hablar otra persona, (probablemente el profeta —¿o quizá el mismo Yahvéh?—) acerca del siervo. Pero a la vista de lo que dice sobre el sufrimiento y la fe del siervo, uno no quisiera renunciar a esos versículos. Contienen luego una «exhortación», o más concretamente una «amenaza» dirigida a los que no prestan atención al siervo, o que tal vez han preparado ellos mismos sus sufrimientos.

28. K. ELLIGER, *Deuterojesaja* (1933) 34.

He aquí que mi siervo prosperará,
será elevado y ensalzado a lo más alto;
del mismo modo que muchos se pasmaron ante «él»,
pues tan desfigurado estaba su aspecto,
que su figura no parecía de hombre,
así redimirá a muchos pueblos,
y muchos reyes cerrarán ante él su boca.
Pues verán lo que nunca se les había narrado,
y entenderán lo que nunca habían oído.
¡¿Quién creerá la noticia que hemos oído?
¿A quién se ha revelado el brazo de Yahvéh?!
Crece ante «nosotros» como un retoño
y como raíz en tierra árida.
No tenía figura, ni grandeza,
—nosotros lo vimos— ni apariencia, para que pudiéramos amarle.
Fue despreciado, abandonado por los hombres,
fue varón de dolores, familiarizado con el sufrimiento.
Como de uno de quien se aparta el rostro,
—era menospreciado— no contábamos con él en absoluto.
Pero llevó sobre sí nuestras enfermedades,
cargó sobre sí nuestros dolores,
mientras nosotros le considerábamos como hombre castigado,
herido por Dios, y vejado.
Fue traspasado por nuestras fechorías,
golpeado por nuestros crímenes.
El castigo, en favor de nuestra salvación, cayó sobre él,
y gracias de sus llagas tuvimos parte en la salvación.
Todos estábamos errantes como ovejas,
cada uno de nosotros seguía su propio camino.
Pero Yahvéh le hizo llevar todo nuestro pecado.
Atormentado, aguantó mansamente,
no abriendo su boca;
como un cordero llevado al matadero,
y como oveja que calla ante sus esquiladores «   ».
Fue quitado de en medio con su detención y juicio,
¿y quién sigue pensando en su destino[29]?
Pues fue separado de la tierra de los vivos,
a causa de «nuestras faltas» fue «castigado a muerte».
Se le dio sepultura entre los impíos,
y un sitio entre los «malhechores»,
aunque jamás cometió el mal
y no hubo mentira en su boca.
Pero el plan de Yahvéh era destrozarle (con enfermedad).
Si «él» ofrece su vida como ofrenda por el pecado,
verá descendencia, vivirá largos días.

29. Sobre la traducción de (דור) por «destino», cf. G. R. DRIVER, JThSt (1935) 403.

El plan de Yahvéh tendrá éxito en su mano.
Después de las pruebas de la vida «le hará ver la luz»,
«le saciará» con su conocimiento.
Mi siervo hace justos « » a muchos
cargando sobre sí su pecado (de ellos).
Por eso yo le asignaré multitudes,
y podrá repartir como botín los poderosos,
por eso, porque vertió en la muerte su vida,
y fue contado entre los transgresores,
siendo así que llevaba sobre sí los pecados de muchos
e intercedía por los criminales
(Is 52, 13-53, 12).

Teniendo en cuenta que este texto está dispuesto según la siguiente sucesión: discurso divino (52, 13-15) —coro (Is 53, 2-10)— discurso divino (Is 53, 11-12), se le puede llamar liturgia profética. Pero con la condición de que tengamos conciencia de que tanto los elementos formales, tomados individualmente (por ejemplo: la presentación del siervo ante todos los reyes del mundo), como los contenidos específicos del «canto fúnebre», aventajan con mucho a lo que solía tener lugar en la celebración del servicio divino. El discurso divino de apertura dirige la mirada al futuro del siervo, a su elevación; le confronta con todo el mundo de los pueblos; y este discurso divino enfoca su mirada precisamente al momento en que los pueblos reconocerán qué circunstancias se dan en este hombre, menospreciado y desfigurado de un modo inhumano. Con gran sorpresa tendrán conocimiento de algo «que nunca se les había dicho». El comienzo del grandioso texto es tan extraño porque comienza por el final de todo el acontecimiento: por la glorificación y reconocimiento de la importancia universal del siervo. Pero así se expresa algo de capital importancia para todo el canto, a saber, que en este asunto del siervo de Dios estamos ante un acontecimiento que sólo puede entenderse a la luz de su final. Sólo partiendo de ahí, puede verse lo que precede bajo su verdadera luz.

En conformidad con eso, el canto del coro subsequente describe el acontecimiento, en cuyo punto central se halla el siervo, como una mirada retrospectiva; expresa unos conocimientos que sólo podían ser revelados en este lugar escatológico. Hay discusión en torno a quiénes son los que hablan en este canto del coro. Si se parte del contexto, hay que pensar primeramente en el conjunto de pueblos paganos de aquel entonces; otros opinan que ese canto, parecido a un canto fúnebre, sólo pudo ser expresado por Israel [30]. Como corresponde a un canto elegíaco, el coro describe hechos del pasado. Pero en agudo contraste con el elogio de los difuntos que en tales casos se solía hacer, se destaca el carácter de miserable y despreciable, y nada de lo elogiable de la vida del siervo. El coro se acusa a sí mismo de su ceguera: fue incapaz de comprender lo que tenía realmente ante sus ojos: el siervo sufría en favor de

30. La solución depende, en parte, del modo de entender el v. 1 b. La pregunta, «¿a quién se ha revelado el brazo de Dios?», se refiere quizás al siervo (en este sentido: ¿a qué clase de persona?). Otra interpretación refiere lo revelado a un grupo de hombres, los cuales se oponen a otro grupo al que Yahvéh no se ha revelado. Pero esa idea de un grupo que se cerrara al siervo no resuena en ninguna parte del texto, mientras que todo gira en torno a quién es (*qualis sit*) el siervo.

otros; aquel al que se había rechazado de la comunidad, es el auténticamente solidario. El coro no se cansa de repetir el mismo hecho de distintas maneras: que el siervo ha realizado una sustitución; que tomó ese servicio de mediador con resignación y sin contradicción, de modo plenamente consciente, hasta la muerte; y que de ese modo fue obediente al plan de Yahvéh [31]. Tampoco escatima sus declaraciones sobre la profundidad del sufrimiento, pero no podemos decir algo más preciso sobre este punto a causa de que, siguiendo el método de los salmos de lamentación, se acumularon diversos sufrimientos sobre el siervo: su aspecto externo, su origen, el desprecio, la enfermedad (es ya antigua la interpretación de que era leproso [32]), castigos corporales; fue apresado, desfigurado, traspasado (v. 5a), aplastado, y enterrado deshonrosamente. El canto del coro se esfuerza por tanto en describir el sufrimiento del siervo como un sufrimiento total. Pero también sabe que el plan de Yahvéh no fracasará con él, que el siervo tendrá vida y «posteridad» (evidentemente, después de su muerte) (v. 10b) [33].

El discurso divino que sirve de conclusión introduce un concepto importante para describir la obra salvífica del siervo de Dios: «él justifica a muchos», es decir, les devolvió a una relación auténtica con Dios, gracias a que «cargó sobre sí el pecado, llevándoselo». Así pues el vocabulario relativo a la función salvífica del siervo es bastante variado: él «purifica» (הזה); lleva las enfermedades (נשׂא); carga con los dolores (סבל); cae sobre él el castigo (מוסר עליו); sus contusiones sanan (רפא); ofrece su vida en expiación (שים אשׁם); justifica (הצדיק); se entregó a la muerte (הערה); intercedió por los demás (הפגיע).

Toda exégesis de estos «cantos», tiene que ser consciente desde un principio de los límites que impone el estilo de esos textos, sumamente rico en imágenes; a menudo el lector no cae en la cuenta de que el autor hace amplio uso del lenguaje metafórico. Pero aun en los momentos que no lo emplea, y habla más directamente, no por eso es más preciso, pues acumula las expresiones de tal forma que ganan ciertamente en sentimiento y fuerza,

31. A las variaciones sobre el tema de la sustitución pertenece también la afirmación de que el siervo dio su vida «como ofrenda por el pecado» (אשׁם v. 10). Si con ello se alude al uso de las ofrendas cúlticas, la afirmación tendría una significación teológica especial, pues la referencia a que la ofrenda del siervo hubiese sobrepasado las ofrendas cúlticas no tendría precedentes en el AT, y quizás también se opondría al mismo Isaías II (Is 43, 22 s.). Tal vez lo más probable sea que se deba entender אשׁם en un sentido jurídico más general como «obra de compensación», o «prenda», fianza (1 Sam 6, 3).

32. Sobre esa antiquísima interpretación de que el siervo de Dios era leproso, véase cf. J. Jeremias, ThWBNT V, 668 s. La Vulgata traduce: «quasi leprosus».

33. El canto habla cuatro veces de esos «muchos» (Is 52, 15; 53, 11. 12 a.12 b) que están frente al siervo, y en cuyo favor él ha sufrido. Hay que entender esa expresión en el sentido de que abarca a «todos», es decir: sentido «inclusivo» (No en el sentido de que excluya a algunos, como si dijera: muchos, luego no todos). J. Jeremias, ThWBNT VI, 536 s.

pero sigue quedando cierta vaguedad sin rigor conceptual [34]. Lo mismo se puede decir de las formas que emplea. Es cierto que el autor toma géneros literarios determinados, y en virtud del contenido que les infunde, los eleva a una forma mayor; pero procede de un modo totalmente ecléctico, de manera que para la evaluación exegética, esas formas poseen también unas fronteras palpables. De todas esas formas se podría afirmar que están «no-integradas»; es decir, están desplazadas de su auténtico lugar en la vida, y están violentadas por los contenidos especiales de que aquí se han hecho portadoras. Pero esta comprobación contiene ya una referencia para poder comprender todo el conjunto: no se suele hablar así—con un estilo tan extremoso en todos los sentidos— de una persona que se encuentra en la clara luz del presente, o de un pasado muy reciente. Si el siervo fuese un profeta contemporáneo, por ejemplo, el mismo Isaías II, no necesitaría recurrir a las formas tradicionales palaciegas; y si fuera un rey del pasado, no necesitaría el empleo abundante de las formas proféticas. Ese modo de transcender todo lo humanamente dado y conocido, es propio del lenguaje de los vaticinios.

Como el atributo de «siervo de Yahvéh» es susceptible de muchas interpretaciones, el camino para comprender en su conjunto estos cantos pasa forzosamente por esta cuestión: qué clase de ministerio es el que aquí se atribuye al siervo [35]. Ya por anticipado se puede admitir que es portador de un ministerio bien determinado, aunque se entienda de un modo tan

34. J. LINDBLOM, *o. c.*, 75 s., ha tratado con detalle el tema de la forma de hablar metafórica de Isaías II.

35. En el AT se llama siervos de Yahvéh a: los patriarcas, Moisés, David, los profetas, Job. La idea de que Isaías II sufrió una decepción con Ciro, y a causa de ella pasó el título de Ebed a otra persona distinta, choca ya con el carácter general de ese título. ¿No tiene Yahvéh muchos siervos? Pero, sobre todo, esa interpertación psicológica escapa a nuestra competencia exegética. No estamos en situación de establecer hechos psicológicos tan delicados acerca de un profeta de cuya realidad humana no conocemos nada en absoluto. Puede ser que esa interpretación tenga algo de verdadera; pero también pudiera ser que todo ocurriera de otra manera. J. HEMPEL, *Vom irrenden Glauben:* Z. f. s. Th. (1929-30). También J. BEGRICH, *o. c.*, 112 s. supone, aunque en otro sentido, que Isaías II tuvo una desilusión.

nuevo y original, y que no es una figura fantástica situada más allá de todo lo conocido y tradicional. Aquí se presentan dos posibilidades: o el siervo ejerce una función real, o una función profética. En nuestra opinión, la decisión sólo puede tomarse en favor del segundo sentido [36]. Ciertamente hallamos algunas afirmaciones que debemos calificar como típicas de los atributos reales, aunque no tantas como algunos piensan; pero quedan suficientemente explicadas si las tomamos como ampliaciones ocasionales de la imagen tradicional del profeta [37]. Falta la función fundamental de un rey: la de gobernar; el tema de los cantos es la función fundamental y básica que por aquel entonces constituía la imagen de un profeta. Es decir, la predicación y el sufrimiento. ¿Acaso se puede entender la función que se atribuye al siervo en el «oráculo de presentación» (Is 42, 1 s.) como algo distinto a una función profética? En el segundo canto, el siervo menciona en primer lugar su boca, de la que Yahvéh ha hecho una espada (Is 49, 2); y en el tercero se describe a sí mismo, como lo hizo en el primero, como portavoz obediente y receptor de la revelación (Is 50, 4). Tenemos documentos [38] suficientes de que ya en el siglo VII la imagen del profeta había evolucionado hacia el aspecto del mediador sufriente. Mas, ¿dónde están los testimonios que hablen de un rey sufriente?

Con esta concepción del ministerio del siervo, todavía no se ha solucionado el otro problema, o sea la cuestión de si el siervo representa a un individuo, o si está simbolizado en él todo el pueblo de Israel con su misión histórica universal. Esta interpretación es antiquísima; más aún, es la más antigua que cono-

36. S. MOWINCKEL defendió muy expresivamente esa interpretación, *He that Comet* (1956) 187 s., 213 s., 218 s. También, en el mismo sentido, W. ZIMMERLI, *o. c.*, 666; de modo distinto: O. KAISER, *Der königliche Knecht* (1959).

37. A ellas pertenecen sobre todo la presentación a cargo de Yahvéh (Is 42, 1 s.), la liberación de los prisioneros (Is 42, 7) y la elevación del siervo ante los reyes, que cierran la boca en su presencia (Is 52, 13 s.). Se puede encontrar una descripción ilustrada de ese ceremonial de la corte en *Archiv für Orientforschung* (1937-39) 21, láminas 23 y 24.

38. Véanse más adelante las páginas 342 s.

cemos [39], como muestran la interpolación de Is 49, 3, y la traducción de Is 42, 1 en los LXX. A su favor se puede hacer valer que Isaías II, fuera de estos cantos, otorga el nombre de «siervo de Yahvéh» al pueblo de Israel [40], y que mucho de lo que Isaías II dice acerca de Israel, se aplica en los cantos al siervo [41]. Sin embargo la «interpretación colectiva» comporta dificultades insuperables. Sigue teniendo todo su valor aquella antigua objección de que el siervo, según Is 49, 6, tiene una tarea en Israel. Además, la transposición de un género literario tan individual como el de las «confesiones proféticas» (Is 49, 1 s.; 50, 4 s.) a una colectividad, tiene algo de afectado. Pero lo que es imposible de todo punto es el identificar a ese Israel de poca fe y poca voluntad, de Isaías II, con el siervo de los cantos, solícito y dotado de una fe fuerte. El sufrimiento de Israel, según Isaías II, no era ni muchísimo menos tan inocente (Is 40, 2; 43, 24; 50, 1) como el que se predice del siervo de Dios en el último canto. A pesar de eso, la investigación más reciente ha mostrado que una concepción radicalmente individual tampoco resuelve todo, ya que en realidad, en algunos puntos, los límites son movedizos. Se podría decir que la existencia de Israel ante Yahvéh, se condensa en el siervo de Dios como figura ejemplar. Así pues subsisten vinculaciones teológicas horizontales entre el siervo por una parte, e Israel por otra; de ambos dijo Yahvéh que los había elegido (Is 42, 1; 41, 8); que los mantiene firmemente agarrados (תמך Is 42, 1; 41, 10); y que los llamó desde el seno materno (Is 49, 1; 48, 12). Pero por mucho que la exégesis deba atender a esos puntos comunes, no debe dejarse llevar a ocultar o hacer desaparecer las diferencias: el siervo de los cantos es una persona revestida con una misión profética universal. Mas, ¿a qué época pertenece? Las interpretaciones, que con una fantasía desbo-

39. Pero esta interpretación colectiva no fue la única, ni mucho menos, que dominó en la antigüedad. En el judaísmo palestino hay testimonios de la interpretación individual-mesiánica, J. JEREMÍAS, ThWBNT V, 683 s.
40. Is 41, 8; 42, 19; 44, 1. 2. 21; 45, 4; 48, 20.
41. Cf. H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord* (1952) 7 s., 49 s.

cada y en parte inquietante, buscaban la solución en alguna figura del pasado, deben considerarse como caducadas; también la idea, mantenida durante largo tiempo, de que el siervo era el mismo Isaías II, deja planteadas muchas cuestiones, sobre todo respecto al último canto. La interpretación biográfica se malogra por falta de un rasgo especialmente importante, sobre el que la exégesis pasó de largo durante mucho tiempo, por haber colocado los cantos en un marco que les quedaba muy estrecho. Ese rasgo es el siguiente: los conceptos de los cantos transcendían a cada paso lo biográfico, así como cualquier otra posibilidad de la historia pasada o contemporánea. La imagen del siervo de Dios, de su misión en Israel y en el mundo, y de su sufrimiento expiatorio, es un vaticinio; y pertenece, como todo lo que predijo Isaías II, a la esfera de las supremas maravillas, que Yahvéh se ha reservado.

Sin embargo no se puede negar que en la imagen del siervo de Dios se introdujo también una gran cantidad de experiencias personales, que Isaías II había reunido en su propio servicio profético; pero no por eso hay que identificar al siervo de Dios con Isaías II. Lo mismo se podría decir del sufrimiento de Jeremías, y sus discusiones con Dios; también ellas ayudaron a construir la imagen del siervo de Dios; y sin embargo el siervo de Dios no es Jeremías. Hay una corriente de tradición, la de Moisés (especialmente tal como se configuró en el Deuteronomio) a la que debemos reconocer una significación especial en la formación de estos cantos. Moisés también es designado como siervo de Dios [42], y en el Deuteronomio se le considera como la imagen prototípica de un profeta: su misión consistía también en pro-

42. Moisés es designado con el término de siervo de Dios 40 veces en el Antiguo Testamento. De esos testimonios, 11 son posteriores al Deuteronomio (se encuentran casi todos en la obra histórica del cronista, y por consiguiente dependen de la fraseología deuteronómica), solamente 5 son predeuteronómicos (Ex 4, 10; 14, 31; Núm 12, 7. 8; 11, 11). Así pues la gran mayoría de los testimonios está dentro de la esfera del Deuteronomio y de la obra histórica deuteronómica. Esto no puede ser indiferente para la interpretación de los textos, casi contemporáneos, del siervo de Dios de Isaías II.

porcionar a las tribus de Jacob su espacio vital definitivo (Núm 32, 33; Jos 13, 8.15 s.; 14, 1 s.). También actuó de mediador entre Yahvéh e Israel, padeció, levantó sus quejas a Yahvéh y finalmente murió por los pecados y en lugar del pueblo [43]. «El castigo cayó sobre él»; ¿no son todos éstos, rasgos que se repiten en el siervo de Dios? Recordemos más todavía: se ha encomendado al siervo de Dios enderezar las tribus de Jacob y volver a traer a los que habían sido salvados. Aquí hay un eco del mensaje del nuevo éxodo, tema, que como es sabido, es uno de los principales de Isaías II. ¿No es verdad que precisamente por eso necesita del vaticinio antitípico de un mediador profético, que sea superior a Moisés en la misma medida que el nuevo éxodo es superior al primero? No es necesario hablar de un «segundo Moisés» o de un Moisés redivivo, sino solamente de un profeta «como Moisés». Según nuestra opinión es muy probable que Isaías II, lo mismo que el Deuteronomio, se hallase dentro de una tradición en la que se esperaba un profeta como Moisés [44]. No es necesario mantener que Isaías II haya sacado materiales del Deuteronomio; es más probable que ambos hayan tomado elementos de una tradición precedente que hablaba de Moisés, de su oficio de mediador, y del profeta venidero. Isaías II ha dado un realce incomparablemente más rico a esa tradición. La novedad inaudita que introdujo, superando todas las profecías anteriores a él, fue el horizonte universal de sus predicciones; a esa nueva dimensión acopló Isaías II la tradición recibida del profeta

43. Dt 3, 23 s.; 4, 21; 9, 9.18 s.25 s. Cf. tomo I, 367 s. Desde hace ya mucho tiempo se advirtió la correspondencia entre esa imagen de Moisés con los cantos del siervo; fue especialmente acentuada por J. FISCHER, *Isaias 40-50 und die Perikopen vom Gottesknecht* (1916) 191, 193; recientemente: A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn* (1948) 49, 64. Cf. también H-J. KRAUS, *Gottesdienst in Israel* (1954) 116.

44. Cada vez me resulta más dudoso que sea correcto el entender aquel famoso pasaje de Dt 18, 18, en sentido distributivo («cada vez un profeta», en todo tiempo, en cualquier momento...). Quizá contiene ese versículo la promesa de un nuevo Moisés. Pero aun cuando la interpretación tradicional reproduzca rectamente el sentido de la frase, sigue siendo natural el vincular los cantos del siervo con esa espera. ¡En Jeremías 33, 17 se puede ver cómo se presentaba la promesa de duración a una institución!

que había de venir. Por contraposición al Deuteronomio, coloca la significación universal del mediador profético en un primer plano [45]. Si la interpretación del siervo de Dios en el sentido de «un profeta como Moisés» es exacta, se llenaría el vacío que hay entre esos cantos y el resto del mensaje de Isaías II, que resulta tan inquietante.

45. Véanse más adelante, en las páginas 342-348, nuestras observaciones finales sobre el vaticinio del siervo de Dios.

7

LAS NUEVAS APORTACIONES DE LA PROFECIA DE LA EPOCA BABILONICA Y DEL COMIENZO DE LA EPOCA PERSA

1. La cuestión acerca de lo que tengan de común los tres grandes profetas de la época neobabilónica y persa primitiva viene ya sugerida por la cronología. Ezequiel era contemporáneo de Jeremías, pero más joven; ambos debieron de conocerse, y, cuando se extinguió la profecía de Ezequiel (después del 571) es posible que hubiese vivido ya Isaías II. Pero lo que les vincula por encima de todo es que vivieron en la época en que aquella crisis crónica, que se había ido insinuando desde que despertó el interés de los reinos mesopotámicos por Palestina, llegó a su punto más agudo y tenso. A nadie se le ocultaba en la Jerusalén de hacia el año 600 que se preparaban acontecimientos de envergadura histórica universal; pero, ¿quién sabía cuáles eran los planes de Yahvéh en todo eso? Más aún: ¿era cierto que todavía tenía en sus manos Yahvéh la dirección de las cosas, cuando ya numerosas dudas habían puesto en cuestión el valor significativo del obrar histórico de Yahvéh y hasta su poder? Sofonías conocía a gentes que decían de Yahvéh: «no puede hacer ni bien ni mal» (Sof 1, 12); no eran ciertamente gentes que negaran la existencia de Dios, pero ya no seguían contando con la intervención actual de Dios; y al sobrevenir la catástrofe, cuando también la clase alta del reino del sur fue deportada a Babilonia, entonces la cuestión acerca de la relación de Yahvéh cou un pes-

blo se hizo verdaderamente problemática. A muchos ya les parecía que había de resolverse en sentido negativo (cf. Jer 44, 15 s.). Isaías II pertenece también a la época de esa crisis aguda tanto más cuanto que él, en un tiempo en que las gentes tendían a encontrar otras respuestas, apareció con el mensaje del ardiente interés de Yahvéh por Jerusalén, y también con el vaticinio de que precisamente ahora Yahvéh iba a llamar a las armas a un imperio, a fin de mostrarse partidario de su pueblo y glorificarse a sí mismo en la historia.

Por otra parte ha de tenerse en cuenta —en esta cuestión de los puntos comunes a estos profetas— que los tres pertenecen a una época en que se habían aflojado muchísimo las ataduras religiosas de los hombres. Proceso que no pasó sin dejar huella por los profetas de aquel tiempo. No queremos decir que su ardor profético se debilitase a consecuencia de la relajación religiosa de su tiempo; pero sí que algo ha cambiado en su relación con las tradiciones religiosas. Ya hemos hablado en otra parte de que en aquellos últimos tiempos de la época de los reyes, el individuo se destacaba fuertemente de la colectividad, y se preguntaba por sus derechos [1]. También los profetas de esa época son más individualistas; son personalidades religiosas y literarias en medida mucho mayor que lo fueron, por ejemplo, Amós o el mismo Isaías. En una palabra: el elemento específicamente humano, con toda su problemática, exige ahora un espacio mucho mayor. Por este motivo la relación de estos profetas con las tradiciones sagradas es más movediza y más ecléctica. ¡Cuán a su gusto podían tratar con la tradición santificada por el tiempo Ezequiel o Isaías II! (cf. Ez 20; Is 55, 1 s.). Jeremías pasa por ser el que más lejos fue en su aislamiento individualista, y sin embargo en comparación con Ezequiel se muestra mucho más vinculado a la tradición. Y con todo es precisamente Ezequiel quien con su

1. Cf. tomo I, 478 s. Al lado de las escépticas palabras de los habitantes de Jerusalén: «no es justo el proceder de Yahvéh» (Ez 18, 25.29; cf. tomo I, 479) se hallan las citadas en Ez 12, 22: «las visiones (proféticas) no conducen a nada».

recurso abundante a la tradición sagrada muestra algo más que un mero cambio genérico de los tiempos. No es improbable la hipótesis de que Ezequiel incluso se adelantó a su época en el modo «moderno» de interpretar la tradición, y en el uso de sus penetrantes y en modo alguno arcaicas facultades racionales, con las que se apoderaba de los materiales de esa tradición. Precisamente en Ezequiel se puede palpar que pertenece a un mundo espiritual totalmente distinto de aquel de las tradiciones tan vehementemente actualizadas por él. Así pues, sólo partiendo de su avanzado individualismo, se podrá responder con realismo a la cuestión de cuales son los puntos comunes a los tres profetas.

Para comenzar con una observación más externa, digamos que desde un punto de vista formal su predicación se asienta sobre base incomparablemente más amplia que la de los antiguos profetas. La imagen de la tradición profética se hace mucho más polícroma. Al lado de los géneros literarios tradicionales («mensajes» y «oráculos a los pueblos») tropezamos en los profetas de esta época con «poemas alegóricos» muy desarrollados (Ez 16; 23), con un tratado teológico (Ez 18), con una carta pastoral (Jer 29), con diálogos del profeta con Dios, y también con lamentaciones en forma de extensos monólogos, etc. Estos textos tienen dos características: el «yo» del profeta pasa de golpe en Ezequiel y Jeremías a un primer plano; el libro de Ezequiel está ya casi redactado con el estilo de una narración profética autobiográfica. En realidad estos hombres son «individualidades» en un grado superior, están más aislados, y en su actividad teológico-espiritual son mucho más independientes que sus predecesores [2]. Del mismo modo eran también mucho más libres al elegir la expresión y la forma que daban a sus mensajes, y tam-

2. La consecuencia inmediata de esta individualización de la profecía, fue la acumulación de choques con aquellos que veían la situación de manera totalmente distinta, y que llamamos «falsos profetas». En la misma medida en la que se desarrollaba esta individualización, tenían que aumentar los choques entre los profetas. Fue en esta época cuando por primera vez se planteó el problema, que estaba latente, de la autoridad de la palabra profética, con toda crudeza.

bién en todo su trato con Yahvéh. Nada más característico a este respecto que el hecho de que en ocasiones puedan dirigirse a Yahvéh con reclamaciones y reproches (Habacuc, Jeremías). Con esa movilidad individual se relaciona, sin duda alguna, esta otra modificación: su relación con el «tú», con el oyente que tienen ante ellos, ha cambiado haciéndose más intensa. Su mensaje penetra mucho más en la situación religiosa del oyente, le sigue más de cerca; esto significa, pues, que esos profetas están en un diálogo más íntimo con ellos. Tenían que habérselas con oyentes críticos, si no plenamente escépticos, y habían de tenerlo en cuenta si querían llegar a ser oídos. Por lo tanto su esfuerzo se dirigía especialmente a ser realmente entendidos por sus contemporáneos. Tratan de eliminar todos los malentendidos; ponen un gran ardor para persuadir, y están atentos al rigor de sus argumentos. Ese esfuerzo alcanza su punto culminante por ejemplo en las discusiones de Isaías II o en la «prueba del vaticinio», que tiene amplia base teológica (Is 41, 26 s.; 43, 9 s.; 48, 14). Con ello ya queda dicho que la predicación de esos profetas recibió una impronta muy acusada de su reflexión teológica. No es casualidad que pueda reconocerse en estos profetas, por primera vez, el esfuerzo por determinar el fenómeno de la palabra de Yahvéh en su aspecto más fundamental, tratando de explicarlo. Se puede observar que no solamente se ocupan de las palabras concretas que debían transmitir en cada ocasión, sino también del fenómeno de la revelación de Yahvéh, en general. Jeremías llama a «la» palabra de Yahvéh, en el contexto de una consideración absolutamente teórica sobre el valor de las formas de revelación, martillo que rompe las rocas, y la contrapone a la «revelación en sueños» que tiene menos peso (Jer 23, 28 s.). También las afirmaciones de Isaías II tienen un innegable carácter teorético-teológico, cuando habla de la palabra de Yahvéh. El modo de dividirse, según él, el mundo de la experiencia en dos esferas distintas, tiene casi algo de esquemático; por un lado el mundo de la «carne» con la caducidad y fragilidad de su término; por otro lado, la palabra de Yahvéh, que es la única creadora y obradora de salvación (Is 40, 6-8; 55, 10 s.). Con arreglo a esa evaluación

de la palabra de Yahvéh, que ya no podía ser superada, crece, como es natural la autoconciencia de los profetas: ellos, como portadores y portavoces de esa palabra, tienen un lugar clave entre Yahvéh y su gobierno del mundo.

2. Un objeto central de su reflexión fue la «justicia» de Dios; es decir: la cuestión sobre la realización de la fidelidad a la alianza por parte de Yahvéh; cuestión que no solamente había llegado a ser motivo de grave tentación para sus contemporáneos, sino que tampoco los profetas podían solucionarla como había sido solucionada en el antiguo Israel. En Habacuc, fueron las potencias políticas dominadoras, con su arbitrariedad y arrogancia, quienes hicieron surgir la duda de si Yahvéh era todavía favorable a su pueblo. Jeremías y Ezequiel vieron el mismo problema desde otro punto de vista: ¿cómo se realiza la voluntad salvífica de Yahvéh en los individuos? ¿No es verdad que su modo de actuar prueba que no presta atención a los individuos, y no se preocupa ni de su grado de culpabilidad, ni de su obediencia o su favor? ¿Tiene la actuación de Yahvéh alguna lógica para sus creyentes? Nadie debe extrañarse de que las respuestas de los profetas a esos difíciles problemas de su tiempo no se den como en forma de receta, sino que se formulaban según la pregunta que en cada caso se les hacía. Al reproche de que Yahvéh iguala a las generaciones en juicios globales, responde Ezequiel con la rotunda contra-tesis de que cada individuo depende inmediatamente de Dios, y que Yahvéh pone el máximo interés en el individuo y sus decisiones, ya que quiere conservarle la vida (Ez 18). Con estas afirmaciones Ezequiel dejó muy atrás la antigua mentalidad de tipo colectivo. ¡Qué moderno, qué revolucionario se nos muestra aquí el profeta que al mismo tiempo piensa tan intensamente en las disposiciones sagradas! También Jeremías tropezó con la afirmación de que los hijos tenían que cargar con las culpas de los padres, y también él opuso una concepción radicalmente individualista (Jer 31, 29 s.). Distinta fue la contestación que recibieron Habacuc y Jeremías a la pregunta del porqué. Mientras que Ezequiel no dudó en hablar de una

lógica clara en la actuación divina cuando se trata de la decisión responsable del individuo, en Habacuc y Jeremías la contestación a la pregunta de por qué un sufrimiento tan enorme e inconcebible se repliega en sí misma de un modo extraño, más aún, oscuro; de tal modo que se recibe la impresión de que Yahvéh, ante una pregunta tan acuciante, se ha retirado todavía más profundamente a su oscuridad. En todo caso ambas respuestas se parecen en que no dan respuesta alguna a la pregunta sobre el por qué, sino que manifiestan un horizonte de sufrimientos y tribulaciones todavía mayores. Jeremías ha de aprender que todavía está al comienzo, y que Yahvéh no podrá servirse de él si ya se acobarda «en un país tranquilo» (Jer 12, 5). Mientras que este oráculo divino se limita a dirigir la mirada del profeta tentado hacia problemas y sufrimientos mayores, el que recibe Habacuc es más consolador, ya que habla de la promesa hecha al justo que permanece fiel (אמונה) (Hab 2, 4).

Pero también desde otro punto de vista la relación de Yahvéh con Israel se había hecho problemática para los hombres de aquella época. No solamente la צדקה de Yahvéh se les había transformado en un problema; en esa época debían de existir también algunos círculos que, a medida que pasaba el tiempo, tanto más dudaban de que Israel, es decir, el *partenaire* humano, pudiese permanecer fiel a la relación de alianza ofrecida por Yahvéh; hombres a los que la duda sobre la posibilidad de la צדקה humana había perturbado lo que podemos llamar la certeza de la salvación. Estas son las impugnaciones a las que respondieron Jeremías con su mensaje de la nueva alianza, y Ezequiel con el suyo del corazón nuevo. Primero nos ocuparemos de los grandes contextos teológicos a los que pertenecen. En efecto, ni Jeremías ni Ezequiel fueron en este punto pregoneros solitarios en el desierto. Al contrario, no es difícil mostrar cómo había florecido el pensamiento religioso por aquellos años —al menos en ciertos círculos—, y cómo parecía centrarse en la cuestión de la alianza, su credibilidad y su solidez. Ahora habría que mencionar primeramente al Deuteronomio, y a los círculos que le dieran su última y actual configuración; ya que ese Deuteronomio es el

bosquejo de una vasta teología de la alianza; teología cuya única preocupación está orientada a la credibilidad de su validez precisamente para aquel tiempo, para el aquí y ahora de aquella época. Construye un prodigioso arco que va desde Moisés y el acontecimiento del Sinaí, hasta su propia época, diciéndole a esta última generación: ¡ahora es el tiempo agradable, ahora es el día de la salvación! Ante todo hay que referirse una vez más a los dos pasajes de Dt 5, 2 s.; 29, 4 s., que ya hemos citado en otras ocasiones, ya que muestran mejor que muchos otros los esfuerzos realizados para hacer que sus coetáneos creyesen en la «actualidad» de la alianza del Sinaí. Es verdad que en ese enfático ofrecimiento de salvación por parte del Deuteronomio percibimos también un tono concomitante de inquietud: podría ocurrir que Israel fuese sordo a esa llamada, que ciertamente tiene algo de ultimátum (Dt 30, 15 s.); pero también late en él la esperanza de que Israel tendrá «vida» si escucha la voz de Moisés y es obediente a los mandamientos.

3. La obra histórica del deuteronomista se compuso bajo el reinado del rey Josías, algunos decenios después del apogeo del Deuteronomio. Esa poderosa concepción histórico-teológica, no se preocupa de modo especial del problema de la alianza, pero sí muestra con deslumbrante precisión teológica que Israel y sus reyes solamente se han estrellado contra Yahvéh y sus mandamientos. Este conocimiento tan aplastante en ningún sitio se expresó tan magníficamente como en las palabras que se atribuyen a Josué con ocasión de la asamblea de Siquem, con las cuales derriba a golpes, como con un martillo, la declaración del compromiso de servir a Yahvéh:

> No podéis honrar a Yahvéh, porque él es un Dios santo, un Dios celoso (Jos 24, 19).

Esta afirmación —¡única en todo el Hexateuco!—, lo mismo que las conclusiones de la obra histórica del deuteronomista, tiene algún tipo de relación con las ideas de los profetas, especialmente de Jeremías y Ezequiel. Está en la línea de aquella

afirmación de Jeremías de que un etíope no puede cambiar de piel (Jer 13, 23), y también del concepto, que acerca del hombre, tenía Ezequiel. En todo Israel nadie como Ezequiel había conocido la capacidad del hombre para vivir con Dios, y para pertenecerle. Su modo de presentar la historia de la salvación como una cadena de intentos totalmente fallidos de Dios (Ez 20) limita con lo blasfemo, y tiene parecido con las palabras de Jos 24, 19.

De todo esto resulta evidente que en aquel tiempo, y especialmente en los profetas que vivieron en aquella época, sucedió algo profundamente nuevo en lo concerniente al conocimiento de la voluntad de Dios. Ese cambio de situación con respecto a los antiguos profetas puede ya reconocerse en que Jeremías y Ezequiel «objetivizan» conceptualmente esa voluntad (que es la voluntad total de Yahvéh para con Israel), dado que hablan sumariamente en la tora de Yahvéh, o de *las* reglamentationes [3]. Ahora bien, en la misma medida en la que ya no juzgan solamente las transgresiones particulares de mandamientos particulares, sino que confrontan a Israel con la totalidad de la voluntad de Yahvéh, en esa misma medida reconocen la incapacidad total de Israel para la obediencia. Para esos profetas la dificultad mayor del problema estriba en el aspecto antropológico; ¿cómo puede ser pueblo de Dios esa «casa de rebeldía», esos hombres «de rostro pétreo y corazón duro» (Ez 2, 3 s.) que no pueden cambiar, como tampoco puede cambiar de piel un etíope (Jer 13, 23)? Así pues, aquí los mandamientos de Yahvéh han llegado a ser una ley que condena y aniquila. Este cambio puede comprobarse en un texto profético que procede aproximadamente de esa época. Se presenta con la forma de una liturgia de las puertas, es decir: de un ceremonial de preguntas y respues-

3. Ejemplos característicos de esa presentación sumarísima de *la* tora, son entre otros: Jer 6, 19; 8, 8; 9, 12; 16, 11; 31, 33; 32, 23; Ez 5, 6; 11, 12. 20; 18, 5 s.; 20, 5 s.; 36, 27. En algunos de esos testimonios hay que tener en cuenta por lo demás la acuñación deuteronómica de las palabras proféticas.

tas que se observaba en la entrada al recinto del santuario [4]. Pero ahora la fórmula usual suena de manera muy distinta: casi se ha transformado en una pregunta retórica, a la que responden los mismos «pecadores»:

> ¿Quién puede permanecer ante el fuego devorador?
> ¿Quién puede permanecer ante las llamas eternas? (Is 33, 14).

¡Lo que en otros tiempos había sido ceremonial litúrgico, se ha transformado en problema insoluble! [5].

Para poder entender la respuesta que los profetas dieron a ese problema, el más arduo de su tiempo, debemos tener presente una vez más el concepto de la alianza de Yahvéh con Israel, tal y como estaba expuesto, con claridad y energía, por el Deuteronomio: ese Israel al que se dirigía Moisés era de facto el de finales de la época real. Era el Israel de Josías; el que, según la ficción del Deuteronomio, procedía de la conclusión del pacto con Yahvéh, y el que esperaba el cumplimiento de las grandes promesas de Yahvéh; este Israel todavía no había llegado a su reposo; es decir, el cobro de la gran promesa salvífica de Yahvéh estaba todavía pendiente [6]. Si se compara esta concepción teológica fundamental del Deuteronomio, con los vaticinios de Jeremías acerca de la nueva alianza, sorprende cuánto se les acerca el Deuteronomio. Este mira también hacia el futuro; a una situación en la que Israel, obedeciendo a los mandamientos, vivirá en la tierra prometida. Las ideas del Deuteronomio y de Jeremías coinciden plenamente en lo que respecta al carácter milagroso de las condiciones vitales externas del Israel futuro. Según el Deuteronomio Israel disfrutará, como un auténtico pueblo, las bendiciones naturales e históricas de Yahvéh (ברכה, מנוחה). Según Jeremías, Jerusalén será reconstruida; de nuevo se podrá comprar y vender; de nuevo se organizarán peregrinacio-

4. Cf. tomo I, 462 s.
5. W. Zimmerli: ZAW (1954) 24 s., señala otro ejemplo de esa radicalización propia de los profetas.
6. Cf. tomo I, 295.

nes; y en las poblaciones se volverá a oír la risa de los hombres alegres (Jer 24, 5 s.; 33, 4 s.; 30, 18 s.); todo esto coincide rasgo a rasgo con el cuadro del Deuteronomio, hasta en la exhortación deuteronómica a estar contentos (Dt 12, 7.12.18; 14, 26; 16, 11 y pássim). Solamente se diferencian en un punto; Jeremías habla de una nueva alianza, mientras que el Deuteronomio sigue anclado en la antigua, ya que prorroga su validez hasta el límite de lo teológicamente posible, haciéndola extensiva a la época de los reyes más tardía. Esta diferencia afecta a lo esencial del mensaje profético, ya que Jeremías fundamenta toda la confianza en la espera de un nuevo hecho salvífico con el que Yahvéh sobrepasará el pacto del Sinaí; mientras que el Deuteronomio espera que Yahvéh realice las promesas de la antigua alianza. Esta diferencia es digna de notarse, porque es muy profunda. Hay que relacionarla con el hecho de que para el Deuteronomio la obediencia de Israel todavía no constituye ningún problema, como ya vimos antes [7], mientras que los vaticinios de Jeremías y Ezequiel parten precisamente de la total incapacidad de Israel para la obediencia.

Veíamos antes que esa «novedad», esperada por Jeremías, no hace caducar a la totalidad de la alianza del Sinaí, con todos sus contenidos. Jeremías no estaba esperando que Yahvéh estableciera sus relaciones con Israel sobre una base absolutamente nueva. La novedad es sólo parcial, ya que nada cambió en Jeremías en lo referente al ofrecimiento que el *partenaire* divino hizo a Israel para que fuese pueblo de Dios, y obediente a sus mandamientos. Desde este punto de vista esperaba lo mismo que el Deuteronomio con su actualización de la alianza del Sinaí. La novedad se producirá solamente en la esfera de lo antropológico, es decir, en un cambio del corazón humano. Es muy difícil que Ezequiel dependa de Jeremías en la perícopa de la renovación interior de Israel; el carácter de sus conceptos no sería tan peculiar si los hubiera tomado directamente de Jer 31, 31 s.

7. Cf. tomo I, 293-294.

Esto es tanto más importante, cuanto que la meta de sus afirmaciones en Ez 36, 25 s. coincide bastante exactamente con Jeremías, sólo que describe el proceso de la renovación antropológica con más precisión y detalle. Según él la obra renovadora de Yahvéh en los hombres se fracciona en una sucesión de actos distintos —y en esto va más lejos que Jeremías—: abre esa serie de actos divinos la promesa de que Israel se purificará de todos sus pecados, cosa que en Jeremías sólo aparece al final y en forma de una proposición subordinada. Luego Yahvéh quitará el corazón de piedra y dará a Israel un corazón de carne, y por último —lo más importante— introducirá en él su espíritu, y así pondrá a Israel en posición de observar los mandamientos divinos [8]. Por lo demás, también Isaías II habla de una nueva alianza que Yahvéh va a concluir con Israel. La expresión en futuro de Is 55, 3, muestra claramente que no se trata solamente de la actualización de una alianza ya existente. Se trata de la alianza de David, que en su nueva forma valdrá para todo el pueblo, y le hará glorioso (Is 55, 3 s.). Si Isaías II sigue su propio camino, frente a Ezequiel y Jeremías, eso prueba cómo preocupó a los hombres en esa época el problema de la alianza, y cómo los profetas se sintieron obligados a tomar posición.

Con todo lo dicho hasta ahora no hemos descrito, sin embargo, la sorprendente novedad y todo el alcance revolucionario que el mensaje de Jeremías, Ezequiel e Isaías II, debió de tener para sus contemporáneos. El adjetivo «nuevo» de Jer 31, 31 s. contiene ya un juicio negativo de las ordenaciones salvíficas sobre las que Israel se había cimentado hasta aquel entonces; juicio de una rotundidad que, en lo que podemos ver, no se había manifestado hasta entonces; ya que con él se impugnaba en toda línea la validez del fundamento salvífico sobre el que descansaba el Israel de aquellos tiempos. Estos profetas cambiaron el enfoque de la fe —casi podríamos decir que en 180 grados—. La fuerza salvadora de las antiguas ordenaciones se ha desvanecido. Is-

8. Para la exegesis de Ez 36, 26 s., cf. más arriba las páginas 294-295.

rael sólo podrá encontrar la salvación en las nuevas disposiciones salvíficas que Yahvéh va a tomar en el futuro. Sin embargo, el mensaje de la terminación de lo que había habido hasta entonces, y el cambio de orientación hacia un futuro obrar de Yahvéh, no era ninguna novedad en sí mismo; ya se encontraba también en los profetas del siglo VIII [9]. Pero en los profetas de esta época el abismo entre lo antiguo y lo nuevo se ha hecho más profundo; la entrada en vigor del hecho salvífico futuro está más destacada, y claramente separada, con ardor polémico, de la terminación de lo que había habido hasta entonces. Piénsese solamente en frases como: «no como la alianza que concluí con vuestros padres» (Jer 31, 32), o «¡no penséis en lo pasado!» (Is 43, 18), o en la referencia a un tiempo en que será abolida la profesión de fe: «tan verdad como que Yahvéh sacó a Israel de Egipto» (Jer 23, 7). En este contexto es donde mejor se insertan las palabras de Jeremías acerca del arca (Jer 3, 16 s.). Evidentemente se discutía entonces la construcción de una nueva arca. Jeremías rechaza esa idea con dureza, pues ante sus ojos ya está una época en la que «no se dirá: el arca de la alianza de Yahvéh». No se pensará más en ella, ni se hará una nueva; pues, no el arca, sino Jerusalén, será llamada «trono de Yahvéh». Si pensamos en que el arca era desde hacía siglos centro sagrado del servicio divino de Israel, aparecerá cada vez más claro el abismo histórico-salvífico que existe entre lo pasado y lo venidero. Por todo esto, y por la frase de «no os acordéis ya más», estas palabras se relacionan con las de Is 43, 18. También se dice de Jerusalén que Yahvéh «la elegirá una vez más» (Zac 1, 17). Finalmente hemos de mencionar el vaticinio (no isaiano) de Is 11, 11, según el cual Yahvéh, «por segunda vez», levantará su mano para la «liberación» de su pueblo (como ya en otro tiempo le sacó de Egipto). ¿Cuál de entre los oyentes de los profetas podía aceptar tales afirmaciones, que conculcaban lo más santo de modo blasfemo? Pero ellos, los que hablaban así, servían a Yahvéh con un celo, y hablaban de él con una seriedad y un ardor como nadie tuvo en su época.

9. Cf. más arriba, las páginas 230 s.

Aquellos eran unos tiempos en los que toda una generación estaba dominada por un sentimiento histórico extrañamente homogéneo: estamos al final de algo. Algo muy grande ha transcurrido irremisiblemente. ¿Se trata de un fin definitivo? ¿Acaso puede darse un nuevo comienzo?

En un principio los profetas dieron la razón a ese sentimiento. También ellos hablan de una ruptura profunda en el obrar histórico de Dios con respecto a Israel. De una ruptura en cuya profundidad estaba la muerte del pueblo de Dios (Ez 37). El lugar teológico, al que habían remitido a sus oyentes y a sus contemporáneos, era precisamente la zona de la muerte en la que ya no podían ser alcanzados por la salud de las antiguas disposiciones, y en la que no les quedaba otra cosa que hacer, sino arrojar toda su existencia en el futuro obrar salvífico, que ya entonces comenzaba a revelarse en el horizonte de la historia. Moverles hacia ese punto con todos los medios de atracción, consolación, o también de argumentación teológica, superando su poca fe y escepticismo: tal fue la tarea a la que, Isaías II, p. e., se sintió llamado. De entre los profetas de aquella época a nadie como a él se le manifestó tan global, tan histórico-teóricamente, el abismo entre lo antiguo y lo nuevo, o sea lo que había de venir (Is 41, 22; 42, 9; 43, 9. 18 s.; 44, 6-8; 45, 21; 46, 9-11; 48, 3-6). Y en verdad, tras esa oposición aparentemente infranqueable entre lo «pasado» por una parte y lo «nuevo» por otra (¡lo nuevo que ya está «brotando» como hierba primeriza! Is 42, 9; 43, 19), se presiente la difícil cuestión de la continuidad de la historia de Dios con Israel, historia que con el juicio de Dios sobre Judá y Jerusalén del año 587, parecía haber alcanzado su fin. En último término se trataba de la cuestión de si los contemporáneos de ese profeta podían considerarse todavía como el Israel que en otro tiempo había sido llamado por Dios a la vida. La historia de Dios con su pueblo no seguía funcionando automáticamente por el hecho de haber comenzado. En realidad parece a primera vista que Isaías II niega la cuestión sobre la continuidad de la historia de Dios, precisamente debido a su rotunda contraposición de lo «pasado» y lo «nuevo». Pero el hecho de que argumente constantemente

con el «pasado», que necesite lo que la historia anterior había dicho porque también ella había vaticinado y se habían cumplido sus vaticinios, muestra que no niega simplemente la cuestión sobre la continuidad. Por consiguiente sería falso hablar en Isaías II y en otros profetas de esa época, de una ruptura total de la historia de la salvación, de un romperse en dos partes sin relación alguna entre ellas. Lo «nuevo» acontecerá, según preveen esos profetas, siguiendo el modelo de lo «antiguo», como un nuevo éxodo, una nueva alianza, un nuevo David, etc. Así pues, lo antiguo se repite. Está presente en lo «nuevo», en esa dialéctica enigmática de lo valedero y lo perecedero. Es evidente que los profetas otorgan mucha validez a esa correspondencia tipológica, pues la emplean continuamente en sus vaticinios, teniendo cuidado de resaltar la gradación y la superación. La nueva alianza será mejor, el nuevo éxodo será más glorioso que el primero, y el siervo de Dios escatológico sufrirá más intensamente que Moisés, pero precisamente por eso con más eficacia.

4. Es digna de notarse la relación de los profetas de esa época con la promesa de David; es decir: con el círculo de ideas mesiánico. También en ellos esas ideas aparecen claramente diferenciadas de la predicación que descansa sobre otras tradiciones. Esto nos llama la atención, pues ¿quién, por ejemplo, en la amplia «visión del futuro» de Ez 36, 16 s. pensaría que ese mismo profeta podría abrirnos todavía un nuevo aspecto de ese futuro; a saber: un aspecto mesiánico (Ez 17, 22-24; 34, 23 s.; 37, 24 s.)? A pesar de su asombrosa libertad en lo que se refiere a la actualización de las antiguas tradiciones, libertad que va más allá de lo que fue posible a los profetas del siglo VIII, las dos corrientes de tradición, la del éxodo-conquista de la tierra prometida y la de David, discurren separadas una de la otra. No sintieron la necesidad, que a nosotros nos parece tan evidente, de sintetizarlas en una sola visión.

Junto con la esperanza mesiánica hay todavía en esa época de la profecía una circunstancia especial, pues esos profetas veían que la realeza davídica, en la forma que tenía entonces, desaparecería de la escena histórica. Todavía pudo conocer Jeremías al primer sucesor jurídico de los davídidas, Godolías (Jer 40 s.). Pero entronizado por el gran rey babilonio, cuya soberanía, según Jeremías, no era de ninguna manera usurpada. Yahvéh mismo había delegado la soberanía del mundo en Nabucodonosor, y los judíos debían también sometérsele (Jer 27, 6). Todo había terminado para la soberanía nacional de Judá y de su rey. Con todo eso se comprende que la esperanza mesiánica había de entrar en una grave crisis. ¿Cómo se podían conciliar la soberanía universal de Babilonia o de Ciro (2 Crón 36, 23), con la que había sido prometida desde antiguo a los descendientes de David [10]? Si Yahvéh confía la soberanía del mundo, tal y como expresamente se dice en Jer 27, 7, a un imperio por un tiempo determinado, hasta que haya acabado su papel, quiere decirse que ha surgido una concepción de la historia totalmente nueva, al lado de la concepción mesiánica. El interés no se centra tanto en la figura individual del dominador, como en el imperio y sus consecuencias. Ya es sabido que esa concepción de la historia fue desarrollada más tarde en la apocalíptica hasta su forma más perfecta (cf. Dan 2; 7). Isaías II sacó la consecuencia más simple, ya que dio una nueva interpretación de la tradición mesiánica, transfiriendo al pueblo las promesas de la alianza davídica [11]. Ezequiel y Jeremías proceden de manera distinta. Para entender su predicación mesiánica se debe recordar que en la época comcomprendida entre los años 597 y 587, había surgido un cierto confusionismo en la cuestión de la legitimidad del soberano [12]. ¿Quién era el legítimo rey: Joaquín el desterrado, o Sedecías? Tanto Jeremías como Ezequiel se revuelven contra las esperanzas que todavía quisieran apoyarse en las posibilidades existen-

10. Cf. tomo I, 395 s.
11. Cf. más arriba las páginas 301-302.
12. Véase a este respecto, A. MALAMAT, *Jeremiah and the Last Kings of Judah:* Palestine Exploration Quartely (1951) 81 s. M. NOTH, *Die Katastrophe von Jerusalem im Jahre 587 v. Chr. und ihre Bedeutung für Israel*, en *Ges. Studien* 2, 346; K. BALTZER, *Das Ende des Staates Juda und die Messiasfrage*, en *Studien zur Theologie der alttest. Überlieferungen* (1961) 33 s.

tes [13]. Ambos cuentan con el fin total de la dinastía de David que había existido hasta entonces. La ruptura es pues mucho más profunda de lo que Isaías había previsto, pues la caída de la casa de David es, a primera vista, definitiva. La alegría que Ezequiel entona por los davídidas (Ez 19), claramente dice que lo que aún existe, camina hacia la muerte. Frente a esta realidad, hay que pensar en que, a pesar de todo, Jeremías y especialmente Ezequiel, hablaron de un futuro mesiánico. Si se piensa en el carácter de definitivo que tiene ese aspecto de la muerte, en el que Ezequiel se mantiene tan inexorablemente; y si se piensa además en la duración que Jeremías atribuía a la presente ordenación del mundo (Jer 25, 11; 29, 10), ya no se deberá hablar más —a diferencia de la profecía del siglo VIII— de la expectación de algo próximo, sino más bien de una expectación mesiánica lejana.

5. Para comprender la predicación, anuncio y proclamación, que Isaías II hace del siervo de Dios, todavía hay que añadir algo a esta recapitulación [14]. En efecto, algo se puede decir sobre el origen de esa imagen del siervo de Dios que tiende hacia lo sobrehumano; ya que no está tan aislada en el mensaje profético como pudiera parecer a primera vista. En este punto partimos de nuestra constatación de que el ministerio del siervo de Dios es evidentemente profético. Es un pregonero de la voluntad divina, y se le ha confiado un servicio de mediador, que asimismo sólo se puede definir como profético. Por poco que sepamos de Isaías II, sí se puede decir que entraba muy bien dentro de su competencia el describir el ministerio del siervo de Dios, ya que era su propio ministerio lo que tenía que describir, sólo que en forma más grandiosa. Sus propias experiencias y sufrimientos le proporcionaban los materiales para configurar la imagen extraordinaria de quien era mayor que él [15]. Ya habían pasado los tiempos en los que el estado profético era algo indiscutible y evidente por sí mismo; en los que se profetizaba porque Yahvéh había hablado [16]. En la época a la que pertenecen Jeremías, Ezequiel e Isaías II, el mismo ministerio profético se había transformado en objeto de reflexión teológica. Antes hemos dicho que la predicación de los profetas del siglo VIII había que entenderla, en cierto sentido, como un diálogo continuo con la tradición [17]. Ahora podemos decir lo mismo de los profetas de la época babilónica y del comienzo de la época persa, con la única diferencia de que entretanto se había incrementado la tradición con un nuevo objeto: un acervo de experiencias, y también de problemas, que de generación en generación habían ido incrementando el peso de ese ministerio, y gravitando sobre el portador de tal ministerio. Debió de tratarse de una tradición de carácter muy peculiar que se fue configurando en condiciones poco favorables, ya que los profetas de que estamos hablando hay que considerarlos, en conformidad con nuestra firme convicción, como una profesión libre, y no como hombres formalmente empleados en una función oficial. Hacia el final de la época de los reyes existía esa tradición a que nos referimos, que configuró a los profetas de esa época; y la mejor prueba de su existencia es la presencia de una imagen del profeta, en cierto modo cerrada en sí misma, casi estereotipada, que se encuentra bajo diversas formas en aquel entonces.

Uno de los hechos más importantes que tuvo lugar en los profetas de la época que estamos estudiando, fue la irrupción del ministerio profético en el ámbito íntimo y personal del profeta. También aquí hay que tener cuidado para no exagerar las diferencias con la profecía antigua en lo fundamental. Elías y Amós también sufrieron contradicciones y humillaciones, experimentadas hasta en lo más íntimo de su persona. Sin embargo

13. Cf. por ejemplo Jer 22, 24-30.
14. Sobre la interpretación de los cantos del siervo, cf. más arriba las páginas 314 s.
15. Se podría citar Jer 23, 5 s. como ejemplo del caso contrario, en que un profeta, a falta de determinados presupuestos, renuncia a dar mayor realce a los elementos tradicionales. Jeremías no consiguió vivificar la tradición mesiánica en alguna de sus profecías. Cf. más arriba las páginas 239 s., 272 s.
16. Sobre Am 3, 7 s., cf. más arriba la página 81.
17. Cf. más arriba las páginas 220 s.

el que lee a Jeremías tiene la impresión de que se ha roto algún dique en algún punto decisivo. Ya se manifestaba esto aun en el aspecto formal; es decir, en el desarrollo de su mensaje por medio de poemas líricos, en los que tiene lugar un cierto tipo de novedad: el profeta inaugura y descubre en esos poemas una dimensión del dolor, que en realidad es un sufrimiento doble. Sufrimiento de los alcanzados por el juicio; pero al mismo tiempo, preocupación de Dios por su pueblo. Luego, y esto es lo decisivo, Jeremías entra en ese doble sufrimiento; pesa sobre él y lo expresa como un tormento enteramente personal. En esto radica la diferencia con Amós, por ejemplo, del que podemos suponer, con todas las reservas que hacen al caso, que permaneció intacto en toda su substancia personal y anímica. Jeremías cambió de posición, y se pasó por compasión al bando de los juzgados. Las confesiones de Jeremías nos han mostrado cómo le quebrantó su ministerio profético, cómo las ruinas de ese ministerio absolutamente estéril se van desprendiendo de él, y cómo él, hombre vulnerable por todos los costados, fue llevado paso a paso a la noche espantosa del abandono divino [18]. Baruc escribió objetivamente la historia de ese sufrimiento y del fracaso. Su escrito se propone sobre todo salir al encuentro de las dudas sobre la profecía de Jeremías. Esa cadena de sufrimientos, cada vez más graves, y de fracasos crecientes, no era una prueba en contra suya; al contrario, precisamente porque Jeremías era un auténtico profeta de Yahvéh debía terminar así su camino. El fracaso y el quebrantamiento son el sello de su legitimidad. Cabría preguntarse si Baruc en esa «historia de los sufrimientos» describió realmente lo que había podido constatar en Jeremías, tal y como lo haría un historiador moderno, o si ya estuvo influenciado por una concepción de los profetas sufrientes, que luego iba constatando en Jeremías. En cualquier caso, aparece en él un concepto profundamente cambiado de la función del profeta.

18. Para más detalles, cf. más arriba las páginas 251 s.

También tropezamos con esa concepción en Ezequiel. Ya su cometido de ser centinela o atalaya responsable, trajo como consecuencia el tener que desempeñar su ministerio poniendo en él toda la vida (Ez 33, 1 s.); en cierta ocasión incluso recibió de Yahvéh la extraña orden de estar largo tiempo tendido sobre un costado para llevar sobre sí el pecado de la casa de Israel, y luego sobre el otro para llevar los de la casa de Judá (Ez 4, 4-8). Desde siempre habían realizado los profetas acciones simbólicas; pero aquí se trata de la imputación de esa culpa a una persona preparada para ello. El ministerio encomendado al profeta se hunde profundamente en la esfera de lo personal, siendo para él motivo de sufrimientos, y de sufrimiento expresamente vicario [19]. La diferencia es significativa: en las antiguas acciones simbólicas el signo acontecía fuera de la humanidad del profeta afectado (llevar cuernos, romper un cántaro, etc... cf. páginas 127 s.). Ahora el profeta mismo se transforma en signo (Ez 12, 6) en este sentido: es introducido por Dios mismo en el acto de sufrir el juicio ante todos los demás y de modo ejemplar (cf. también Ez 21, 11; cf. páginas 291 s.). También tropezamos con esa concepción, tan profundamente modificada, de lo que compete a un profeta en el juicio que Ezequiel emite sobre los falsos profetas. Les reprocha que no hayan construido un muro alrededor de Israel y que no acudieran a la brecha cuando Yahvéh amenazaba a Israel (Ez 13, 5), esto quiere pues decir que debían haber protegido a Israel, que debían haberse colocado al frente de Israel. Sin duda que Ezequiel piensa en la oración de intercesión que esos hombres descuidaron, mas quizás también en otro tipo distinto de actuación intercesora [20]. Hay un pasaje del

19. «Cuando el profeta sufre y soporta, tiene lugar al mismo tiempo un evidente portar-con-otros. Su propia vida es arrastrada a la עון (culpa-castigo). Con ese estar-obligado, de carácter simbólico, une la culpa de Israel a su propia vida como pesada carga. Apenas es posible ignorar que aquí están en germen unas ideas que luego serán plenamente desarrolladas en Is 53 en relación a una figura profética... Parece que también la tradición de Ezequiel tuvo parte en la configuración de la imagen del siervo de Yahvéh que lleva la culpa de muchos». W. ZIMMERLI, *Ezechiel:* BK, 117.

20. F. HESSE, *Die Fürbitte im Alten Testament*, en *Diss. Erlangen* (1949) 56 s.

salmo 106, 23 que nos permite dar un gran paso, ya que alaba a Moisés porque permaneció en la brecha (עמד בפרץ), cuando Yahvéh quería aniquilar al pueblo a causa del pecado de idolatría, y sólo por la oración de Moisés desistió de ello (Ex 32, 9 s.). Verdad es que la oración de intercesión pertenecía desde los tiempos más antiguos a las funciones peculiares de los profetas [21]. Pero, ¡qué transformación sufría ese servicio si era ejercido por un profeta que había de estar dispuesto a poner su propia vida en la brecha, entre Dios e Israel! Y así es como entendió el ministerio profético la profecía más tardía, de la que estamos hablando aquí. Para Jeremías sus sufrimientos no tenían todavía ninguna relación con su oficio de intercesor. Jeremías no conocía ninguna explicación de sus sufrimientos, y es evidente que no se le ocurrió la idea de que pudiera estar haciendo algo de carácter mediador, o que Yahvéh se los hubiera impuesto precisamente para la salvación de Israel. Pero hay una imagen del intercesor paciente, más o menos contemporánea de Jeremías, cuyas dimensiones tienden ya a lo sobrehumano: la imagen del Moisés del Deuteronomio. Moisés se coloca delante de Israel e intercede por él; habla de angustia (Dt 9, 19) ante la cólera de Yahvéh, que le ha movido a la plegaria en favor del pueblo y de Aarón, y transcribe textualmente la oración que entonces hizo. Pero también pidió por sí mismo, pues por causa de Israel Yahvéh lanzó su cólera contra él (él se ha irritado contra mí por vuestra causa) y le impuso un tremendo castigo por culpa de Israel: no entrará en la tierra prometida, sino que morirá ante ella. A su fervorosa súplica de que se dignase apartar de él ese castigo, Yahvéh le impuso silencio bruscamente; tuvo que plegarse a esa dura decisión (Dt 3, 23-28; 4, 21-27). Puede comprobarse cuán grande era entonces el interés por ese aspecto del ministerio profético, en la prolija amplitud con que se describen detalladamente las palabras pronunciadas, y su respuesta. Hay mucho más que la mera noticia escueta de que se había efectuado

21. Cf. más arriba la página 73.

una oración de intercesión. El Deuteronomio quiere conmover a sus lectores con la imagen de un hombre que ha parado la cólera divina con suma angustia, y que sufrirá una muerte de carácter vicario fuera de la tierra prometida. Y si añadimos ahora la esperanza expresada por Moisés de que Israel ha de esperar un profeta semejante a él para el futuro (Dt 18, 18) nos encontramos inmediatamente ante la predicación de Isaías II sobre el siervo de Dios paciente, pues Dios mismo acreditará ante todo el mundo: «que él ha llevado los pecados de muchos y (con su oración) se presentó en favor de los sediciosos» (Is 53, 12). No queremos decir con esto que Isaías II partiera directamente de la imagen del profeta del Deuteronomio y prolongase esas líneas; pero sí que estaba enraizado en las ideas, teológicamente muy elaboradas, que sobre la esencia del ministerio profético existían entonces en determinados círculos. Is 53 no es un texto tan aislado, y tan sin correspondencia en el mensaje de los profetas, como a menudo se ha pensado; al contrario, lo que él dice venía ya siendo preparado de antemano. Si se quisiera describir esquemáticamente su prehistoria teológica habría que hablar de dos presupuestos: uno era el ministerio de intercesor por los demás, del cual se sabían depositarios los profetas desde hacía tiempo; el otro es aquella irrupción del ministerio en la humanidad del profeta, de la que hemos hablado hace poco. Sólo si se considera la dependencia de Is 53 de determinados presupuestos, aparece su originalidad a plena luz. Citemos cinco puntos que muestran las particularidades del vaticinio de Is 53 frente a las ideas corrientes en su época: 1. Las afirmaciones sobre la profundidad y la extensión del sufrimiento profético trascienden todo lo dicho hasta entonces. 2. Los cantos del siervo de Dios van más allá de todo lo que les precede especialmente cuando hablan de la voluntad de sufrimiento del siervo, y de la paradójica certeza de su seguridad en Dios. 3. Las predicciones de Is 53 llevan ya a un lugar, más allá del sufrimiento, en el que se realiza la glorificación del siervo ante todo el mundo. 4. Is 53 trae también las palabras de agra-

decimiento y reconocimiento de aquellos por los que había sufrido el siervo sin que lo supieran. 5. Los cantos del siervo de Dios hablan de una significación del siervo que transciende a Israel: los reyes cerrarán la boca ante ese siervo de Dios (Is 52, 15).

8

LOS PROFETAS DEL FIN DEL PERIODO PERSA Y LOS VATICINIOS DE LA NUEVA JERUSALEN

1. Isaías III, Ageo, Zacarías, Malaquías y Jonás

Isaías II había hablado de la próxima vuelta a la patria de los exilados, vuelta que realizaría el mismo Yahvéh, pero no hay ningún documento que nos diga algo acerca del regreso mismo. Tuvo lugar, pero no sabemos ni cómo, ni cuándo. Hay motivos para suponer que la repatriación sucedió en tiempo de Cambises, y no como consecuencia del edicto de Ciro. Pero sorprende el hecho de que tal acontecimiento no se hubiera grabado ni en esa generación, ni en la siguiente. Es evidente que la vuelta a la patria no se había realizado bajo circunstancias tan maravillosas, y no fue considerada en modo alguno por los que tomaron parte en ella como un hecho salvífico; de lo contrario, ¿cómo podía haberse hundido en el olvido sin ningún tipo de enaltecimiento, como si fuera un acontecimiento carente de especial importancia? Evidentemente no se le celebró como cumplimiento de un gran vaticinio profético. Por consiguiente las promesas de Isaías II no se habían cumplido aún en Israel. Pero la situación de Israel había cambiado: la gran calamidad de la deportación había cedido el puesto a las pequeñas angustias de la readaptación y la reconstrucción. También Yahvéh había hecho surgir profetas en ese tiempo, que transmitiesen el mensaje de su venida. Los juicios

teológicos sobre esos profetas del fin del período persa suelen darse habitualmente con reservas, por no decir que son directamente negativos. Hay algo totalmente indiscutible: no se puede comparar Isaías III, Joel, Ageo, Zacarías y Malaquías, con los mensajes de tan incomparable plenitud y amplitud de Jeremías, Ezequiel o Isaías II —cada uno de los cuales representa casi un cosmos teológico-profético—. A pesar de eso deberían emplearse con más parsimonia juicios tan sumarios como el calificarlas de «obras de un epígono». Prescindiendo de que así se establece como absoluto un concepto de originalidad espiritual que no es israelítico, ni mucho menos profético, sólo se puede plantear la cuestión de si dichos profetas sirvieron a su época con sus mensajes, o si fracasaron en su tarea —según todo lo que creemos haber comprendido acerca de la profecía de Israel—. Nadie puede negar la grandeza de un Jeremías o de un Ezequiel, pero no por ello hay que levantar el concepto de *grandeza* a una especie de concepto teológico normativo, por el que hubiera que medir a los profetas posteriores [1]. Los últimos años que precedieron a la destrucción de Jerusalén no carecieron de grandeza por la perentoriedad ineludible de la catástrofe inminente, y la situación de los desterrados en Babilonia también tenía su grandeza a pesar de lo evidente de su angustia. El tiempo que siguió a la repatriación no fue ni ilustre ni grande. Pero ése era el que debían afrontar los profetas, y solamente ante él podían acreditarse.

La confusa situación de la comunidad jerosolimitana del fin del siglo VI se refleja en los mensajes que hemos colocado bajo el nombre de *Isaías III* (Tritoisaías) (Is 56-66) [2]. La vocación habla

1. Nadie puede probar «que por ejemplo Malaquías fuese un profeta peor que los demás, por más que a su lado aparezca claramente como un alma pequeña, y sus temas palidezcan al compararlos con los de los grandes profetas. Aquellos que habían sido llamados, grandes o pequeños, eran los hombres apropiados para su ambiente y su época, y se consumieron en su servicio». G. QUELL, *Wahre und falsche Propheten* (1952) 12.

2. La cuestión del origen de los últimos 11 capítulos del libro de Isaías no ha sido solucionada de un modo uniforme. La tesis de Elliger que los hace remontar a la personalidad de un profeta del fin del siglo VI, dándoles pues un origen común, ha encontrado fuerte oposición (K. ELLIGER, *Die*

claramente del oficio de consolador que le fue encargado a este profeta, ministerio de fuerte cuño pastoral: «curar los corazones quebrantados y anunciar la liberación a los prisioneros» (Is 61, 1). Pero en cuanto profeta tuvo que habérselas también con graves errores, con circunstancias sociales y jurídicas casi catastróficas (Is 57, 1 s.) y con un gobierno lleno de fallos (Is 56, 9 s.). Insiste en el derecho y la justicia con un vigor que recuerda muy de cerca las acusaciones de los profetas pre-exílicos. Esto se aplica sobre todo a su crítica profética de las vanas prácticas cúlticas, frente a las que Yahvéh prefiere la misericordia social (Is 58, 1 s.). Pero a diferencia de los profetas pre-exílicos Isaías III no tiene que tratar con un pueblo externamente altivo, sino con un pueblo que había ido perdiendo la fe. Por eso discute con él sobre la cuestión de si el brazo de Yahvéh es demasiado corto (Is 59, 1); argumenta teológicamente cuando explica la demora de la salvación basándose en el pecado acumulado por la comunidad: «por eso no nos alcanza la justicia (de Yahvéh)» (Is 59, 9). Sí; Yahvéh mismo protesta por boca del profeta: él se deja interrogar y encontrar por aquellos que no le buscaban; él ha tendido siempre la mano a su pueblo. Pero contra los que siguen rechazando esa mano se promulgará un terrible juicio (Is 65, 1 s.). De este modo Isaías III, como los antiguos profetas, abre una sima donde nadie hasta entonces la había visto, diviendo profundamente a Israel. Desgraciadamente sabemos demasiado poco de las circunstancias cúlticas de entonces para poder decir algo sobre los que «provocaban» (Is 65, 3) a Yahvéh, pero debía de tratarse de graves

Einheit des Tritojesaja [1928]; *Der Prophet Tritojesaja:* ZAW [1931] 112 s.). En realidad el influjo innegable de Isaías II se limita a algunos pocos pasajes (Is 60; 61; 62), mientras que falta absolutamente en otros. Hay pues que contar con la posibilidad de que se haya reunido aquí un tesoro tradicional no totalmente homogéneo (¿quizás el de una escuela?) Pero aún entonces la más probable es que haya que entender esos textos como procedentes de la época que precedió o siguió a la de Aqueo-Zacarías. Solamente en Is 57, 7-13 se podría pensar en una fecha de nacimiento sustancialmente más antigua —¿anterior incluso al 587?—. Cf. O. EISSFELDT, *Einl. in das Alte Testament* (²1956) 417; de modo semejante: A. BENTZEN, *Introduction* II (1949) 109 s. Nuestra designación de «Isaías III», conservada por motivos de mayor sencillez, deja abierta la cuestión acerca del autor.

crímenes cúlticos. Frente a ellos se levantan los siervos de Yahvéh, a los que el profeta promete la salvación de Yahvéh con palabras entusiásticas. Al predicar la salvación no solamente da cabida a los temas centrales del mensaje de Isaías II, sino que se le ve tan influenciado por su dicción y su *pathos*, que con razón se ha sacado la consecuencia de una estrecha relación de alumno o discípulo [3]. De nuevo resuena en Isaías III el «¡desbrozad, aplanad, abrid!», «¡allanad los caminos!» (Is 57, 14; 62, 10), asimismo las palabras sobre el asombro de la madre de Sión por su abundancia de hijos (Is 66, 7 s. = 49, 21). Pero en ninguna parte se ha recogido la tradición de forma más amplia que en el magnífico texto que habla de los centinelas del muro de Sión; de la ciudad de Dios, de nuevo aceptada por Yahvéh; y de la llegada de los primeros peregrinos para la fiesta (Is 62). Sin embargo no es difícil darse cuenta de que la fraseología tomada de Isaías II se aplica en este contexto a una situación que interior y exteriormente ha cambiado mucho [4]. En Isaías II, Sión era la meta última del vaticinio, el término de la repatriación escatológica. Aquí, Sión es el punto de partida de los pensamientos proféticos, una Sión todavía no rescatada; que sigue esperando; que debe gritar a Yahvéh; que no debe darle reposo, hasta que realice la glorificación, todavía pendiente, de la ciudad de Dios. Isaías II no hablaba así. Detrás de Isaías III se reconoce la precaria situación caracterizada por una promesa divina que se estaba retrasando. Sin embargo Isaías III recoge, impertubable, las palabras concernientes a la próxima venida de Yahvéh a su ciudad. Su mensaje culmina precisamente en el esfuerzo por poner ante los ojos de sus contemporáneos la venida de Yahvéh a glorificar a su ciudad, que ciertamente se había retrasado, como un acontecimiento indudable que cambiará al mundo [5].

3. Así sobre todo, K. ELLIGER, *Deuterojesaja in s. Verhältnis zu Tritojesaja* (1933).
4. Véase en W. ZIMMERLI, *Zur Sprache Tritojesajas*, en *Schweizer. theol. Umschau* (1950) 110 s. su clasificación de los elementos proféticos recibidos de la tradición y actualizados por Isaías III, y la discusión sobre los desplazamientos producidos en lo referente al contenido.
5. Is 56, 1; 58, 8. 10 s.; 62, 1-3.11 y pássim.

Las profecías de *Ageo* y Zacarías culminan también en la predicación y anuncio de la cercana venida de Yahvéh, y la inminente restauración de su reino; pero el mensaje (¡para gran confusión de muchos exegetas!) está íntimamente ligado a la reconstrucción del templo de Jerusalén (destruido por los babilonios), de modo que para esos profetas la reconstrucción del templo aparece como condición necesaria de la venida de Yahvéh y de su reino. Ciertamente tal idea no se puede relacionar con un Jeremías o un Isaías. Pero no sin dificultad se podrá decir que aquellos profetas eran más «espirituales» que Ageo o Zacarías; pues también los profetas pre-exílicos tuvieron ideas sorprendentemente realistas con respecto a la salvación escatológica y su realización. La diferencia se explica en primer lugar por la disposición interior totalmente distinta, de aquellos a los que los respectivos profetas fueron enviados. En el tiempo de los primeros la alternativa sonaba así: pactos (con otros pueblos), o confianza en Yahvéh. O se había convertido en *status confessionis* la cuestión acerca de un «juicio ante las puertas» imparcial, en el que se decidiese si Israel pertenecía todavía a Yahvéh, o no. Ahora, a la vista de una población que iba viviendo «en una seguridad resignada», y únicamente atenta a vegetar económicamente, la construcción del templo se había transformado en un *status confessionis*. El templo era el lugar en el que Yahvéh hablaba a Israel, donde le perdonaba sus pecados; y en el que se hacía presente a Israel. En la actitud que se adoptase ante el templo, se decidía la actitud en favor o en contra de Yahvéh. Pero la gente estaba bastante desinteresada de ese lugar; a causa de su miseria económica iban aplazando la construcción del templo, pues «no era el tiempo todavía» de reconstruirlo (Ag 1, 2). Aqueo da la vuelta a esa jerarquía de valores: Israel no será más Israel, si no busca en primer lugar el reino de Dios; lo demás, la bendición de Yahvéh, le será cumplida luego (Ag 1, 2-11; 2, 14-19). En el fondo no está diciendo ni pidiendo nada distinto a Isaías cuando exigía la fe en la guerra siroefraimítica. Ageo solamente podía decir eso en la convicción de que el Israel escatológico tendría un centro sagrado, y que de él sacaría

su consistencia. Es muy dudoso que Isaías le hubiera contradicho. ¿No sería más acertado ver precisamente la legitimidad de la profecía de Ageo en que, dentro de la mezquindad de las circunstancias, veía a Yahvéh construyendo algo «nuevo»; y en que conjuraba a sus contemporáneos a abrirse a lo que Yahvéh iba a hacer en Israel, poniéndose a su disposición; y en que, por tanto, a pesar de las apariencias, interpretaba su época como tiempo de salvación? Si hubiera pensado de otra manera, habría dado la razón al desaliento reinante, y a la hipótesis de que Yahvéh no tenía nada que hacer en circunstancias tan miserables. Cuando finalmente comenzó la construcción del templo, y se pudo apreciar en los planos la dimensión del edificio, Ageo habló a los ancianos, y les tomó de su propia boca la palabra que probablemente ellos mismos no se aventuraban a confesar: «¿No es esto como nada ante vuestros ojos?» (Ag 2, 3). Esta escena, junto con las palabras referentes a la insignificancia de los comienzos divinos, tiene grandeza profética. Así, es decir, vinculando de nuevo a Israel con el templo, Ageo no ha restringido el mundo de Israel; sino que más bien, como con razón se ha dicho, lo amplió, en cuanto que arrancó a sus contemporáneos la confesión de esperanza en la obra escatológica de Yahvéh [6].

Pero todavía quedaba un punto delicado: ¿qué amplitud tenía el círculo de los futuros participantes en el culto de ese templo, y cómo podría determinarse la participación en la reconstrucción? ¿No era al menos discutible que él, como hacían todos los templos paganos, mantuviera abiertas sus puertas a cuantos se sintieran atraídos por el culto que allí habría de celebrarse? En efecto, la reconstrucción había sido ordenada por las autoridades persas que asimismo habían proporcionado los medios para realizarla [7]. Mas por aquel entonces la autoridad provincial de la que dependía Jerusalén, tenía su sede en Samaria. Por esta causa no es de extrañar que, una vez puesta en marcha

6. M. Schmidt, *Prophet und Tempel* (1948) 197.
7. Cf. tomo I, 123 s.

la reconstrucción, se mostrase interés por ella en los círculos oficiales de Samaria, y desearan tomar parte en la misma, aunque sólo fuera para poder intervenir. En absoluto cabe también la posibilidad de que semejante deseo encontrase apoyo, por motivos económicos, dentro de la misma comunidad jerosolimitana [8]. Ageo responde a esta cuestión, todavía pendiente de solución, con un «no» rotundo, en forma de una acción profética de tipo comparativo [9]. El templo será reconstruido provisionalmente sólo por y para Israel. No todo aquel que traiga ofrendas en este culto será por ello «grato» a Yahvéh. Esa distinción resulta muy dura para oídos modernos; muchos hubieran preferido que el profeta se decidiese en el sentido contrario. Sin embargo no es muy difícil comprobar que Ageo sólo se limitó a permanecer fiel al primer y segundo mandamientos del decálogo, manteniéndome firme en la separación, por la que lucharon en sus épocas respectivas Elías o el Deuteronomio. La fe yahvista no era una religión a la que uno pudiera adherirse por libre voluntad, a su gusto, permaneciendo tal vez con otras vinculaciones religiosas; sino que se remontaba a un acto divino de elección y permanecía unido a una determinada realidad étnica. Por lo cual la importancia de Ageo está en que supo descubrir una alternativa, donde ya muchos no la veían, siendo en esto comparable a Elías; y vio esa disyuntiva en una época en que se había problematizado el deslindamiento con lo de fuera, con lo que no era Israel; distinción por la que habían luchado en otros tiempos las mejores fuerzas de Israel. Digámoslo una vez más: si se hubiera decidido en otro sentido, hubiera echado a perder toda la lucha de Isaías contra la política de alianzas, ya que aquel profeta quería ver la relación entre Yahvéh y Sión desprendida de

8. K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen propheten* II (ATD) 94.
9. La cuestión relativa a en quién pensaba Ag 2, 14 al decir: «aquellas gentes», ha sido solucionada por la mayor parte de los exegetas en el sentido de que hay que identificar a los apartados de la reconstrucción del templo, con la clase alta (no israelita) de Samaria. Cf. Esd 5, 1-6. 15 y los comentarios más recientes.

toda práctica política y de sus normas peculiares [10]. Ni en Isaías ni en Ageo se trataba de una decisión religiosa y espiritual, sino más bien de dejar libre un sitio, perfectamente determinado desde el punto de vista histórico, para el obrar salvífico de Yahvéh.

Pues precisamente Ageo esperaba un tiempo —incluso creía que estaba muy próximo— en el que todos los pueblos serían incluidos en el culto de Yahvéh, y traerían a Yahvéh sus tesoros (Ag 2, 6-9). Para cuando llegara esa dilatación universal del culto de Yahvéh debía de estar ya construido el templo; ese tiempo es el tiempo mesiánico. Le precedería una terrible conmoción del cielo y de la tierra; los pueblos se destruirían unos a otros, y Yahvéh aniquilaría los instrumentos de guerra (es un «día de Yahvéh») [11]; entonces comenzaría el Ungido su función de sello de Yahvéh; es decir, ejecutor de sus decisiones. Al hacer este vaticinio Ageo no pensaba vagamente en un Ungido cualquiera; de modo claro e inequívoco designaba como futuro Ungido al descendiente de David, Zorobabel, nieto del desgraciado rey Joaquín.

Se suele hacer notar en este pasaje que Ageo, al designar como Ungido a un descendiente vivo, concreto, de David, incluso con su nombre, se diferencia de los profetas pre-exílicos, y da pie a la pregunta de si no debía ser considerado como un visionario, un iluso. Dado que nos son desconocidas todas las circunstancias inmediatas, es fácil presentar el cuadro sugestivo de un gran movimiento de liberación que, unido a las demás grandes convulsiones por las que pasó entonces el imperio persa, hubiera prendido también en Judea, y tuviese por portavoz a Ageo, aun cuando fuese dudoso que Zorobabel estuviese de su parte, o se hubiera separado de él [12]. Aun prescindiendo de que el librito de Ageo no da la impresión en absoluto de que ese profeta fuese arrastrado por ningún movimiento popular, hay que decir sencillamente que las fuentes documentales no son suficientes para hacer semejantes reconstrucciones. Solamente debemos enfrentarnos con el hecho de que Ageo tuvo a Zorobabel por el Ungido que había de venir, aunque Zorobabel no subió nunca al trono. Si de ahí se quiere sacar un juicio de valor contra la profecía de Ageo, entonces habrá que ver también cómo se excluye de ese juicio a Isaías II, por ejemplo, con su vaticinio de la repatriación milagrosa de los desterrados. Pero piénsese sobre todo en la postura de los salmos reales. Los

10. H. W. WOLFF, *Haggai*, en *Bibl. Studien* (1951) 41.
11. Cf. más arriba las páginas 156 s.
12. H. HÖLSCHER sigue la última: *Die Propheten* (1914) 342.

que redactaron tales salmos, ¿no consideraron como ungido de Yahvéh al que cantaban en ellos? ¿Acaso permanecían aún sobre el trono de David los primeros destinatarios de tales salmos, cuando se seguían leyendo y transmitiendo esos poemas, en la época que siguió al exilio, con interés mesiánico creciente? [13]. Queda pues solamente la diferencia de que Ageo pensaba en un trono que ya no existía en su tiempo. Pero, ¿es tan decisivo el hecho de que Ageo pensara en una determinada figura histórica? En cierto modo, también Isaías tuvo que representarse históricamente al Ungido que había anunciado para un futuro próximo. Pero entonces un Ungido como el de Ageo es solamente un sustituto de aquel, en quien todos los vaticinios del Antiguo Testamento son *sí* y *amén*. Por lo demás, ¿cómo podemos determinar si un vaticinio es ilusorio, o seguro? E incluso, ¿no podía ocurrir que una predicción fuese tenida en su tiempo como ilusoria, siendo luego incorporada al gran complejo de tradiciones proféticas, una vez que desaparecida su primera meta apuntó, junto con otros vaticinios, a una acción divina más lejana?

El mensaje del profeta *Zacarías* está muy cercano al que proclamó Ageo. También su predicación está en estrecha relación recíproca con el templo reconstruido, y con el descendiente de David, Zorobabel, a quien Zacarías también atribuye un oficio mesiánico en relación con el suceso salvífico escatológico ya próximo. Zacarías apareció solamente algunos meses después de Ageo, en el año 520; y, siguiendo los datos de su libro, profetizó durante dos años más que Ageo. Cuando publicó su primer mensaje, la construcción del templo ya estaba en marcha. Sorprende, con razón, que Zacarías no continuase (como fácilmente podía imaginarse), la exhortación de Ageo a mantenerse constantes en la obra y no desfallecer. Zacarías no habla como estimulador o impulsor; en sus palabras relativas a la terminación del templo destaca el empleo del modo indicativo: las resistencias que parecían acumularse hasta formar montañas, se allanarán, y «las manos de Zorobabel terminarán la casa» (Zac 4, 6-10). Ciertamente que no existe contradicción con Aqueo, ya que también éste, a pesar de sus admoniciones, consideraba a Yahvéh mismo como el auténtico iniciador de la obra que se había de emprender; el Espíritu de Yahvéh capacita y fortalece a la comunidad para la obra (Ag 1, 14; 2, 5); y Zacarías por su

13. Cf. por ejemplo, 1 Crón 16, 7 s.; 2 Crón 6, 41 s.

parte, en unas palabras de acritud polémica, rechazó cualquier idea de recurrir a instrumentos de poder humano-políticos para defender la nueva Jerusalén:

> No por medio del poder ni por la fuerza, sino por medio de mi Espíritu, dice Yahvéh Sabaot (Zac 4, 6).

Este era el santo y seña con el que Israel había realizado en otros tiempos sus guerras santas; también iba a valer para la realización del último acontecimiento salvífico [14].

El contenido del mensaje de ese profeta es también el anuncio de la llegada inminente de Yahvéh (Zac 2, 14; 8, 3). Es característico de Zacarías, como también de Ageo, el esfuerzo por llevar a sus contemporáneos hacia una recta comprensión de los signos de su época. Esa época había sido desgraciada, y a la vista del templo completamente destruido, había sido conmemorada en el culto como época de ayuno. La bendición de Yahvéh estaba lejos y los trabajos se malograban (Ag 1, 5). Pero de ahora en adelante —esta determinación tajante del «ahora» es característica del realismo del pensamiento histórico-salvífico de estos profetas; Ag 2, 15. 18; Zac 8, 11—, es el tiempo de salvación. Ambos profetas estiman pues que están exactamente en el punto en el que se opera el viraje hacia el gran cambio. Isaías III está todavía casi completamente a oscuras; piénsese en su patética oración de lamentación (Is 63, 7 - 64, 11) y también en Is 59, 9-15. La hora histórica de que hablan Ageo y Zacarías se halla bajo otros signos: la noche está ya muy avanzada, el día se aproxima. Con la construcción del templo despunta ya el tiempo de salvación; el tiempo privado de bendiciones está llegando a su fin, la bendición —entendida de modo totalmente material: prosperidad de la vida agrícola— se va a manifestar enseguida (Ag 2, 15-19); en realidad ya se ha instalado (Zac 8, 10-12). Es importante que, para esos profetas, el gran cambio hacia el hecho salvífico definitivo se inicie en el ámbito histórico con un

14. G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (1951) 66.

acontecimiento de naturaleza eminentemente sagrada. Ni el edicto de Ciro ni la mera vuelta de los repatriados, eran acontecimientos de especial dignidad histórico-salvífica.

Así como acabamos de ver que Zacarías esperaba la rápida venida de Yahvéh a su ciudad devastada, el ciclo de sus *visiones nocturnas* permite conocer muchos pormenores del nuevo orden escatológico que precede a esa venida.

La situación externa del mundo —tal y como aparece en la primera visión nocturna de Zac 1, 7-15 —no permite conocer nada todavía acerca de la venida de Yahvéh y de su reino. Los mensajeros celestes, que han inspeccionado atentamente, sólo pueden dar cuenta en la puerta del cielo de un informe descorazonador: han encontrado a la tierra en paz y a los pueblos viviendo en seguridad. Pero se equivocaría quien quisiera sacar la conclusión de que ya no hay nada que esperar de Yahvéh. En efecto, él arde en celo por su ciudad, y su cercana salvación está ya preparada hasta en los menores detalles. Esto todavía no lo sabe nadie sobre la tierra; pero se sabrá enseguida. Pues —segunda visión: Zac 2, 1-4— las potencias que van a destruir los imperios que se oponen a Yahvéh, están ya preparadas. La tercera visión (Zac 2, 5-9) es de una movilidad dramática: el profeta ve entrar en escena a «un hombre con una cinta métrica en la mano» en actitud de medir a la nueva Jerusalén, y con la evidente intención de estar preparando la construcción del muro. Pero es incitado a retroceder por un ángel, pues la nueva ciudad de Dios debe estar sin defensas, protegida solamente por la muralla de fuego de la gloria divina. Se reflejan sin duda en esta visión ciertos planes, elaborados por los repatriados con vistas a una reconstrucción de las murallas demolidas. Zacarías se opuso a esos planes. Sin embargo la historia pasó por encima de esa resistencia del profeta, ya que más tarde se levantó otra vez la muralla, gracias sobre todo al impulso de Nehemías (Esd 4, 6 s.; Neh 3). La cuarta visión nocturna (Zac 3, 1-7) presenta los rasgos de una audiencia del tribunal celestial, presidido por el ángel de Yahvéh, y en la que el acusador (שטן) se levanta contra el sumo sacerdote Josué. No se menciona la culpa de que se le acusa, pero el hecho de aparecer con vestiduras de duelo, permite deducir que es acusado con razón; es más verosímil considerar a Josué como representante de la comunidad pecadora ante Yahvéh, que no el pensar en las culpas personales de Josué. Pero también aquí hay una intromisión: el ángel de Yahvéh hace que la acusación recaiga severamente sobre el mismo acusador. Josué es investido de nuevo; se le encomiendan la jurisdicción del templo y la celebración del sacrificio en los atrios; incluso se le concede acceso libre a la esfera de los seres celestiales. (¡Qué real y qué cercano a los hombres está el mundo divino!; ¡solamente hay un paso, si Yahvéh les capacita para darlo!). En contraposición a esa visión Zacarías ve en la quinta (Zac 4, 1-6a. 10b-11.13-14) una imagen completamente estática. Hay un candelabro con 49 llamas flanqueado de dos olivos: son «los dos ungidos —Josué y Zorobabel— que están en pie ante el Señor de toda la tierra». Así pues concibe al nuevo Israel —caso único en la historia de la profecía— como una «diarquía»; al lado del portador de la realeza, se halla el portador del oficio sacerdotal, con el mismo rango. Después que —en la sexta visión: Zac 5, 1-4— son excluidos de la comunidad los ladrones y los perjuros, y que el mismo mal (visión séptima: Zac 5, 5-11) ha sido alejado, la octava (Zac 6, 1-8) vuelve a la imagen de la primera. Entretanto ha llegado la

mañana: los carros celestes están preparados para su salida al mundo. De los encargos que llevan consigo, sólo se sabe que los que se dirigen al norte, al país del norte —se está aludiendo ciertamente a Babilonia— han de «colocar» allí el espíritu de Yahvéh; evidentemente a fin de mover a la diáspora que allí se encuentra a volver al reino mesiánico.

Zacarías se despertó después de que todas esas imágenes se hubieran presentado a su espíritu en el transcurso de una sola noche. ¿Qué había sucedido? Había experimentado que en un tiempo en el que todavía nada movía la historia del mundo, y los pueblos pasaban la vida seguros de sí mismos, todo el reino de Dios estaba ya preparado en el cielo. Sintió que Yahvéh sentía celo por Jerusalén, que había ya dispuesto todos los preparativos para su venida; las funciones dirigentes están establecidas, y todas las complicaciones y resistencias han sido superadas por su previsión. Muy de destacar es la nítida separación entre el mundo celestial y el terreno. En el mundo superior existen ya, de modo prefigurativo, las disposiciones salvíficas escatológicas y los ministerios escatológicos. Incluso los acontecimientos que deben preceder a la venida del reino de Dios (por ejemplo: el alejamiento del mal) han sido ya ultimados, desde el punto de vista del mundo superior; de tal modo que preceden a los sucesos terrenos. Ni Isaías ni Jeremías habían considerado de ese modo el acontecimiento escatológico. Ciertamente Israel tenía conocimiento de un mundo superior: el de Yahvéh y su corte celestial; la novedad consiste en acentuar la preexistencia arquetípica en el cielo de las cosas que habían de suceder al final de los tiempos. El cambio había comenzado ya en Ezequiel que recibió su mensaje en la figura de un libro celestial (Ez 2, 8 s.). Isaías II escuchó cómo ya estaba preparado en el mundo superior el camino procesional para la venida de Yahvéh a Jerusalén (Is 40, 3 s.) acercándose así mucho a Zacarías. Parece que en esos últimos tiempos Israel había dado mayor cabida a ciertas ideas comunes a todo el oriente, ya que en la concepción del mundo mítico-sagrada de los babilonios regía el orden riguroso de que todo lo terreno, en especial cuanto tenía dignidad sagrada, tenía correspondencia arquetípica en el mundo superior [15]. De este modo, según la concepción sacerdotal, el tabernáculo había sido realizado según un modelo celestial (תבנית : Ex 25, 9.40). Estas ideas primitivas encontraron después una forma de expresión totalmente nueva en el género apocalíptico.

El librito de un profeta anónimo, colocado bajo el nombre de *Malaquías*, contiene solamente cinco discursos. Escuchamos a un hombre que combate exclusivamente contra los abusos internos de la comunidad; contra los sacerdotes que decaen de su celo en las cosas rituales; contra los divorcios, y sobre todo contra el cansancio y el escepticismo religioso, por lo cual parece que se trata del tiempo que siguió al impulso renovador de Aqueo y Zacarías, y a la terminación de la reconstrucción del templo. Es notable que el mensaje de este profeta casi no contiene ningún punto de apoyo para fijarle desde el punto de vista de la historia de las tradiciones. Dedica un espacio mucho menor que cualquier otro profeta al desarrollo de las ideas escatológicas, lo que quizás se deba al carácter polémico de sus diálogos. Solamente en dos de sus discursos habla del obrar escatológico de Dios (Mal 2, 17 - 3, 5; 3, 13-21): Yahvéh vendrá de improviso, y su día significaría el juicio contra los impíos; pero para los que temen a Dios resplandecerá el «sol de la salvación». La idea de que Yahvéh hará preceder su última venida de un mensajero (Mal 3, 1), es únicamente suya. Se discute bastante sobre si pensaba en un mensajero celeste o terreno (¿o se consideraba a sí mismo como ese mensajero?). En un apéndice añadido al librito se espera la vuelta de Elías, arrebatado al cielo, inmediatamente antes del temible día de Yahvéh, para que haga converger entre sí los corazones de los padres y los corazones de los hijos (Mal 3, 23 s.).

Quizás más que cualquier otro libro del Antiguo Testamento, el librito de *Jonás* exige una comprensión especial para la configuración formal y literaria con que está revestido su mensaje [16].

15. Cf. más adelante las páginas 471 s.
16. Solamente parece estar seriamente corrompido el texto en un pa-

En todo caso, desde el momento en que se comenzó a sentir desasosiego por la permanencia de un hombre dentro del cuerpo de un pez —sea que uno se escandalizase, sea que se apasionase en favor de la realidad del suceso—, desde que ese hecho secundario había sido empujado a un primer plano, había perdido toda su fuerza hasta la más mínima afirmación de ese libro. Sólo la reciente investigación bíblica, que ha sabido devolver al Antiguo Testamento la figura que había tenido cuando todavía no era «texto bíblico», ha relajado esa crispación, y nos ha enseñado a ver este libro en conformidad con lo que está pidiendo su esencia; es decir, como una narración fuertemente determinada por el aspecto didáctico, y que por tanto debe ser leída de modo distinto al de un informe histórico. Trata de un hombre de Dios que vivió en tiempo muy lejano —desde el punto de vista del narrador— y casi legendario, a saber: en tiempos de Jeroboam II (2 Re 14, 25). Este hombre había recibido la orden de ir a Nínive, capital de los asirios, para «predicar contra ella».

Pero no emprendió el camino hacia allí, sino que inmediatamente se dio a la fuga lejos de Yahvéh. En el viaje al extremo occidente, una terrible tempestad sorprendió a la pequeña embarcación. La dotación del barco intentaba hacer frente al peligro con todos sus medios; Jonás en cambio yacía en el fondo del barco y dormía. Pero no pudo sustraerse a la situación, como hubiese deseado, y cuando se hizo patente qué tipo de circunstancias confluían en aquel pasajero, los marineros le arrojaron al mar —lo había sugerido él mismo, pues prefería morir a secundar los planes de Yahvéh—. Un gran pez tragó a Jonás, y lo arrojó a tierra, al punto en que Jonás había embarcado. Al renovarle la orden de ir a Nínive, ya no pudo valerse de subterfugios. Cumplió en Nínive su mensaje de la próxima destrucción de aquella ciudad, y después, a fin de contemplar lo que iba a suceder, se instaló fuera de la población. Pero no ocurrió lo que esperaba, ya que en la ciudad se produjo un movimiento de arrepentimiento a causa de la predicación de aquel profeta extranjero; el rey se levantó de su trono, se despojó de su ornato, y promulgó un edicto real por el que se ordenaba un ayuno en todo el país, en el que debían tomar parte incluso los animales domésticos. Jonás comprendió que los pensamientos de Dios con respecto a Nínive habían cambiado y que estaba dispuesto a perdonar.

saje: el versículo 5 del capítulo 4 no está en su sitio; hay que colocarlo detrás de 3, 4. El canto de acción de gracias en 2, 3-10, fue añadido posteriormente al texto. Para la interpretación de esta historia profética cf. E. HALLER, *Die Erzählung von dem Propheten Jona* (1958).

Esto disgustó mucho a Jonás, y se llenó de cólera, y oró a Yahvéh diciendo: ¡Ah! Yahvéh, esto es lo que yo pensaba cuando todavía estaba en mi tierra. Por eso quería yo anticiparme y huir a Tarsis, porque sabía que tú eres un Dios bondadoso y misericordioso, lento a la cólera, y rico en misericordia... (Jon 4, 1-2).

Aquí se muestra el verdadero motivo de su desobediencia; había previsto que Dios usaría de clemencia, y le arroja a la cara las palabras de misericordia, a las que Israel hacía referencia desde siempre en el culto divino. Dios no cumplió su deseo de dejarle morir en su cólera; sino que hizo crecer un arbusto de anchas hojas en el lugar en que se había acostado el malhumorado hombre de Dios. A su sombra, el malhumor de Jonás cambió rápidamente en un sentimiento de bienestar. Pero entonces el que dirige a todas las criaturas ordenó a un gusanillo que devorase el arbusto, hasta que éste se secó. Cuando sopló el viento del este, tan temido en oriente, y el sol comenzó a picar, el profeta llegó al límite de sus fuerzas y de su coraje, se encolerizó, y deseó morir. El libro concluye con la respuesta que Dios dio a su recalcitrante mensajero. Esta respuesta lleva al lector, por encima de todo lo risible o incomprensible y más allá de toda ambigüedad humana, hasta el corazón de Dios:

> Te da pena el arbusto del ricino, por el que tú no te habías esforzado nada, y que no hiciste crecer; que creció durante una noche, y durante una noche pereció. Y, ¿no debo yo sentir pena por la gran ciudad de Nínive en la que viven más de ciento veinte mil seres humanos que no saben distinguir entre la derecha y la izquierda, además de tantos animales? (Jon 4, 10-11).

La materia de este libro está dispuesta con mucho arte, ya que se divide en dos partes que se corresponden exactamente: Jonás en el barco y Jonás en Nínive. En ambos casos los paganos contrastan con el profeta, con ventaja para ellos. Son ellos los que toman la iniciativa durante la tormenta, y los que barruntan el desorden de la conducta de Jonás; y ¡qué simpáticamente se desarrollan las cosas en Nínive! Son simples y transparentes ante Dios; Jonás es problemático y complicado psicológicamente. Llega al punto más trágico cuando expresa la materia de su fe con las fórmulas cúlticas, a modo de confesiones de fe. Así por ejemplo en aquella conversación religiosa en el camarote del barco («yo soy hebreo, y temo a Yahvéh, el Dios del cielo...» Jon 1, 9); o en la conversación con Dios acerca del perdón. Al final de la primera parte está la ofrenda que los marineros ofrecen a Yahvéh. De este modo, por el hecho de haber sido iniciados en la fe del Dios de Israel, uno de los caminos de Dios llegó a su meta. Pero esto era sólo un preludio de lo que debía

repetirse después por todo lo grande en la salvación de Nínive. Así pues, la narración de Jonás se vincula al género literario, ya tan conocido para nosotros, de la «narración profética»; sólo que se transformó, en mucho mayor grado que las antiguas «narraciones proféticas», en una «narración didáctica». Parece ser la última y más rara florescencia de una antigua, y casi ya extinguida, cepa literaria. ¡Qué modo de narrar! Posee un encanto y una agilidad que no se encuentra en ningún otro sitio de la literatura profética. Sin embargo se trata de un asunto serio: de una ciudad cuyos días están contados ante Dios; de seres humanos malos; y sobre todo, de un profeta que ha atentado contra su ministerio. Es verdad que en las antiguas narraciones proféticas tampoco era «héroe» el profeta mismo, sino Yahvéh, que se glorificaba en él. En ese aspecto no se ha cambiado mucho en realidad; solamente que aquí Dios no fue glorificado en su mensajero, sino en virtud de las resistencias de su mensajero. Este Jonás, ridículo y testarudo, que envidia la misericordia de Dios para con los paganos, que se llena de alegría con la sombra del arbusto del ricino, y que quiere morir cuando se seca el arbusto, no puede estorbar los pensamientos salvíficos de Dios; llegarán a su meta a través de todas las circunstancias. Precisamente ése es el enigma peculiar de este libro: Jonás, a pesar de su desobediencia, es una figura de la que se ha servido Dios soberanamente; gracias a él los marineros tuvieron conocimiento de Yahvéh y por él se movieron los ninivitas a arrepentimiento. Por eso no hay ningún enojo o queja por la resistencia del hombre de Dios. En la perspectiva de la obra victoriosa de Dios se podía hablar con toda serenidad de tales resistencias, y sin hacer de ellas una tragedia.

En la interpretación hay que dejar a un lado, en cuanto sea posible, todas las conjeturas sobre las circunstancias histórico-temporales. No sabemos nada acerca de una oposición «universalista» contra las medidas de tipo «particularista» de Esdras y Nehemías, y en el libro no hay nada en absoluto que dé pie a todo eso; prescindiendo de que la polémica o el partidismo suelen presentarse bajo otro aspecto. Por otra parte no se puede imputar al universalismo del libro, que quiera ver la alianza y la elección como definitivamente ilimitadas. El libro habla a los que conocen la alianza y la comunidad; les habla precisamente de la gran tentación de deducir de su peculiar existencia ante Dios, un tipo de reivindicaciones que interfieran la libertad de Yahvéh en los planes con los demás pueblos. No debe pasarse por alto que la narración de esa fe envidosa haya tomado cuerpo, paradigmáticamente, en la figura de un profeta; pues los grandes profetas quisieron abrir los ojos de sus contemporáneos sobre el hecho de que los planes de Dios abrazan a todos los pueblos. A pesar de toda su ortodoxia, la maldad propiamente tal de Jonás consistía en su «mantenerse fuera» de la situación (*Abseitsstehen*). Así ocurrió en el barco, y así ocurrió en Nínive: cuando estaba en juego la muerte y la vida, él se encontraba fuera, en un lugar poco tranquilizador. Ciertamente sería falso sacar de esta narración algo así como un juicio de conjunto de toda la profecía de Israel. Eso sería desconocerla por completo. Pero por esa capacidad de interpelarse a sí misma delante de Dios hasta lo último, ha resurgido en este librito lo mejor del espíritu de la profecía. Es notable que una de las últimas manifestaciones de la profecía de Israel sean unas palabras de autocrítica tan destructiva. El alejar de sí toda alabanza, característico de este libro; el apartar la mirada de sí mismo para dar solamente la honra a aquél que únicamente la merece, muestra claramente algo de aquel «tener que disminuir», de que hablaba el último mensajero de la serie (Jn 3, 30).

2. Los vaticinios de la nueva Jerusalén [17]

El objeto de los oráculos salvíficos de Ageo y Zacarías fue la renovación escatológica del templo y de la ciudad de Dios.

17. A. Causse, *Le Mythe de la nouvelle Jérusalem du Deutéro-Esaie à la IIIe Sibylle:* Revue d'histoire et de philosophie religieuse (1938) 377 s.; K. L. Schmidt, *Jerusalem als Urbild und Abbild:* Eranos-Jahrbuch (1950) 207 s.; G. Fohrer, ThWBNT VII, 311 s.

En cuanto al aspecto externo el Israel escatológico aparece concebido en Zacarías sólo como una *polis*, en lo que, sin duda, se refleja la situación histórica de aquella época, pues todo lo que tenía entonces vida en Israel y nacía, para el desconsuelo o para la esperanza, sucedía en Jerusalén. Si los profetas querían hablar de un modo actual y *ad hominem*, debían dirigirse a sus contemporáneos en ese ámbito restringido, y anunciarles que ese espacio no era demasiado estrecho para Yahvéh, a fin de que comenzase allí el suceso salvífico escatológico.

A ello hay que unir el que Isaías II hable tan a menudo de Jerusalén o de Sión, pero pensando evidentemente en el pueblo [18]. Por consiguiente no es un milagro que a partir del tiempo en que Israel fue reducido a un espacio político tan estrecho, la tradición de Sión despertase a una nueva vida. La tradición de Sión, tradición local, había sido absorbida por la fe yahvista; originalmente había sido una «tradición de elección» entre otras [19]. Al traspasar la idea de la elección, aun terminológicamente, a Jerusalén, y al ser estrechamente mezcladas la tradición de Sión y la tradición de David, se anunciaba ya una clara sistematización y un allanamiento de las particularidades. Esto lo realizó por primera vez el deuteronomista cuando habla de aquella promesa de que Yahvéh quiere usar clemencia «a causa de David y de Jerusalén a quienes yo elegí» (1 Re 11, 13.32). No se llegó a una fusión de ambas tradiciones. Durante mucho tiempo las tradiciones de David y de Sión corren separadas, la una al lado de la otra, pues a la tradición de Sión pertenece de modo inseparable la idea del reinado de Yahvéh [20]. Por lo tanto la tradición de Sión tuvo un desarrollo inesperado en los tiempos de después del exilio. Propiamente todas las ideas pertenecientes a ese círculo de tradición, ya estaban en él desde un principio. La alta montaña

18. Is 40, 2.9; 49, 14; 51, 3.16 y pássim.
19. Cf. tomo I, 75 s. y más arriba 197 s. Se realizó la unión entre la tradición del éxodo y de Sión en el canto del mar, Ex 15, 17 s.
20. Por ejemplo: Miq 4, 7; Sof 3, 15; Abd 21; Zac 14, 9.

de Dios [21], la morada de Dios [22]; la realeza de Dios, las corrientes de agua [23], y aun la idea que aparece por primera vez por escrito en el género apocalíptico, de la preexistencia de la ciudad de Dios en el cielo, se remontan a una concepción mitológica muy antigua [24]. Analizando más detalladamente se pueden distinguir dos grupos de ideas diferentes, relativas a la gloria de Sión, en la predicación de los profetas posexílicos.

1. La noticia de un ataque de los pueblos enemigos que se estrelló ante Sión, parece que pertenece a las más antiguas tradiciones del Jerusalén pre-exílico. Más aun, hay indicios de que esa tradición procedía del Jerusalén anterior a David [25]. Ya hemos hablado antes [26] de cómo esa tradición se despliega amplísimamente en Isaías, y cómo ese profeta la actualiza con variaciones constantemente nuevas, como el tema musical de una fuga. Ningún profeta dio más amplitud a ese círculo de ideas. Por el contrario, Miqueas (4, 11-13) da la impresión de algo verdaderamente arcaico, debido a la concisión de sus descripciones. Sobre todo cuando dice que Sión misma saldrá a luchar contra los enemigos, rasgo que falta en las variaciones posteriores del tema. La descripción del ataque escatológico de los pueblos más amplia, en lo que se refiere a las circunstancias externas, y que llega a limitar con lo raro, es el vaticinio de la venida de Gog y Magog, y su aniquilación «en la montaña de Israel» (Ez 38 s.). Acerca del asalto mismo casi no dice nada el poema, por otra parte tan detallista (exactamente igual que Isaías); hablando en cambio de la remoción de cadáveres y de la recogida de las armas abandonadas, cosa que ocupará a Israel durante siete años. Es interesante que esta profecía haga referencia, de manera explícita, a otro oráculo más antiguo (Ez 38, 17); situándose a sí misma

21. Sal 48, 3; Is 2, 2; Ez 17, 22; 40, 2; Zac 14, 10.
22. Sal 46, 5 s.; 76, 3; Jl 4, 21; Is 8, 18 y pássim.
23. Sal 46, 5; Ez 47, 1 s.; Is 33, 21; Jl 4, 18; Zac 14, 8.
24. Sir. Baruch 4, 2-6; cf. más adelante la página 471.
25. Sobre Sal 48; 46; 76 y la tradición de Sión, cf. tomo I, 75 s.
26. Cf. más arriba las páginas 197 s.

en una tradición profética más antigua. En el texto de Jl 4, 9-17, nos encontramos (cf. Ez 38, 4; 39, 2) con la idea, ya expresada por Isaías, de que los pueblos que se aproximan contra Israel, no lo hacen por su libre iniciativa, sino que son llamados por Yahvéh. También se trata de un día de Yahvéh con temblor de tierra y oscurecimiento (v. 14) [27]. En el valle de Josafat juzgará Yahvéh a los pueblos; Sión será preservada. Como final de estas variaciones al tema de la lucha de los pueblos ante Sión, encontramos Zac 12 y 14. Encontramos allí los elementos constitutivos de esa esfera de ideas en su totalidad: Yahvéh reúne a los pueblos, hay lucha, y Sión es preservada. Sólo aparece en esta ocasión la idea, propia de este oráculo, de que el enemigo penetrará incluso en la ciudad santa y desencadenará su crueldad. Con respecto al castigo de los enemigos, el texto se recrea en lo horripilante (Zac 14, 12). También es propia de este texto la combinación con motivos que proceden de ideas escatológicas totalmente distintas: aquellos de entre los pueblos del mundo que sobrevivan a todo esto, vendrán en lo sucesivo a Sión peregrinando, y honrarán a Yahvéh. Las circunstancias externas serán maravillosamente transformadas: todo el país quedará transformado en una llanura, solamente Jerusalén estará sobre la montaña, y una fuente de vida saldrá de Jerusalén. En la ciudad no habrá cambio de luz y tiniebla, será un día eterno. El hecho de que el conjunto de ideas recibidas en la tradición esté ataviado con toda clase de motivos de esperanza o expectación, es un signo de la tardía redacción de ese texto. Si se presta atención a ciertas fisuras que presenta la descripción, habrá que contar también con interpolaciones posteriores.

2. El otro grupo de ideas es el relativo al de la peregrinación de los pueblos a la ciudad santa situada en la montaña; tema que se refiere a la ciudad de Dios escatológica, empleado en diversas ocasiones por los profetas, y también cambiado algunas veces. Se distingue del otro grupo de ideas en que describe un acontecimiento pacífico; habla de salvación, y no de juicio contra los pueblos. Según la redacción más antigua que conocemos, la de Is 2, 2-4, al principio del acontecimiento escatológico hay una maravillosa transformación de las circunstancias espaciales: la montaña de la casa de Yahvéh se alzará al fin de los tiempos, y será más alta que todas las colinas de su alrededor, de tal manera que sea patente a todos los pueblos. Estos se pondrán en camino y confluirán hacia ella desde todos los lados, pues ya no podrán permanecer en la ausencia de salvación, propia de su convivencia. Peregrinarán hacia Yahvéh, «pues de Sión procede la doctrina». Así como los peregrinos de Israel subían todos los años a Sión, donde se les anunciaba en el momento culminante de la fiesta la voluntad legisladora de Yahvéh, así espera este vaticinio que los pueblos «al fin de los días» se encontrarán en Sión para una solución definitiva de todos los conflictos y para recibir las saludables disposiciones, reguladoras de la vida, que dará Yahvéh; y también espera que los pueblos, una vez vueltos a sus lares, transformarán todas las armas de guerra en pacíficas herramientas. Si solamente tuviéramos la información que nos proporciona este texto, ignoraríamos que Isaías solamente tomó unos pocos rasgos del grupo de ideas que evidentemente ya existía antes que él, y que era esencialmente más amplio.

27. Desde el punto de vista de la historia de las tradiciones se da aquí la mezcla de dos círculos de tradición, originariamente extraños entre sí: el del asalto de los pueblos contra la ciudad de Dios y el del día de Yahvéh. Por lo demás, se encuentra también en Abd 15 s.

También se encuentran en Isaías II, según lo van requiriendo las circunstancias, algunas actualizaciones de elementos de ese grupo de ideas; sin embargo es significativo para la importancia y la independencia del objeto el señalar que el profeta no se limita en tales vaticinios a ocasionales alusiones, sino que con cada uno de ellos llena toda una unidad literaria. Ahora nos interesa ver cómo integra los materiales tradicionales en su momento presente. En Is 49, 14-21 ha integrado el elemento tradicional cambiándole en una «palabra de consuelo» hacia la Jerusalén desolada. Los que la rodean confluyendo de todas partes, ¡son sus propios hijos! En la perícopa siguiente (Is 49, 22-23) el profeta vuelve a coger el motivo tradicional: vaticina

la venida de los pueblos. Pero esta vez es Yahvéh mismo quien da a los pueblos la señal para venir. De nuevo ha intercalado Isaías II algo de su propia cosecha dentro del material que le proporcionaba la tradición: los pueblos vendrán trayendo en sus brazos a los hijos e hijas de Sión. «¡Reyes serán tus guardianes!». También en Is 45, 14-15 los pueblos extranjeros vendrán con sus tesoros. Pero lo especial de este texto —único entre todas las variaciones que sufrió el material tradicional— es la confesión que Isaías II pone en boca de los pueblos, que vienen a adorar al Dios de Israel:

> Solamente en ti está Dios, y no hay en ninguna otra parte ninguna otra divinidad (Is 45, 14).

La configuración más lograda del material tradicional se encuentra en Isaías III (Is 60), y por eso es tan importante este texto para la determinación justa de los que se le parecen. También aquí, como al comienzo de Is 2 hay unas palabras sobre una cierta iluminación de la ciudad de Dios, sobre un «llegar a ser luz», gracias al cual sale de la insignificancia que tuvo hasta entonces, y provoca el peregrinaje de las naciones [28]. El poeta no deja pasar la ocasión de describir magníficamente la venida de esos pueblos; de occidente ve apresurarse por el mar a los navíos de vela como bandadas de palomas; de oriente, las caravanas de camellos de Madián y de otras tribus árabes. Traen las ovejas para el sacrificio, oro e incienso para el templo, y también traen a los miembros dispersos del pueblo de Dios. Entonces terminarán la violación del derecho y la opresión social. En la ciudad de Dios, la paz tendrá la autoridad y la justicia el gobierno; los días de tristeza tendrán un fin [29]. Ageo habla brevísimamente de esa peregrinación de los pueblos (Ag 2, 6 s.): Yahvéh hará temblar a los pueblos, entonces se pondrán en camino, y todos traerán sus riquezas a Sión, pues «mía es la plata, mío el oro», dice Yahvéh. Ageo solamente tomó un rasgo de todo el conjunto de ideas: la solemne transferencia de las riquezas de todos los pueblos a Yahvéh. Sólo él tiene derecho a todos los bienes que ahora están diseminados entre todos los pueblos; sólo en el *eschaton* se dará satisfacción a ese derecho, y las riquezas —empleadas hasta entonces como de un modo interino— volverán a Yahvéh, único propietario legítimo, junto con la terminación del templo. Por otra parte, Isaías también tomó un solo detalle de todo el conjunto de ideas. Centra su interés no en el lado cúltico del suceso —la venida de las naciones para adorar a Yahvéh, junto con la aportación de dones— sino en la recepción de las justas disposiciones de Yahvéh, sobre cuya base únicamente puede sostenerse la paz definitiva entre los pueblos del mundo. También pertenece al grupo de ideas del peregrinaje de los pueblos, la expectación de un festín que Yahvéh dispondrá a las naciones en Sión, y la esperanza de que Yahvéh «en esa montaña» hará desaparecer el velo que cubre a los pueblos, y que incluso la muerte será aniquilada (Is 25, 6-8) [30].

28. Esa invitación a «ser luz» tiene ya un precedente en Is 52, 1: «Despierta, despierta; revístete de fortaleza, Sión; vístete con tus mejores galas, Jerusalén».
29. Cf. a este respecto Is 56, 7; 66, 18.23.

Así pues la espera del peregrinaje de los pueblos se nos muestra como una tradición movediza, que fue actualizada por los profetas de muy distinta manera según los casos. Zacarías III parece vincularla con la tradición de la lucha entre los pueblos [31]. También vaticina acerca de aquel levantarse de la ciudad santa sobre el resto del país, transformado en llanura, y del peregrinaje de los pueblos «que hayan quedado» para rogar a Yahvéh, y por último de la santidad futura de la ciudad de Dios (Zac 14, 10.11.16.20) [32]. El tema de la peregrinación escatológica hacia

30. Compárese con Jer 3, 17; Zac 8, 22.
31. De modo parecido Sof 3, 8 s.
32. A este contexto pertenece también la visión del nuevo templo y de la nueva ciudad de Dios, de Ez 40-48. Desde el punto de vista de la historia de las tradiciones se puede colocar al lado de Zac 14, 10, donde se habla también de la ciudad colocada en posición dominante (cf. Ez 40, 2) y de sus puertas. También el elemento tradicional de la fuente del templo, se encuentra en Zac 14. 8 y Ez 47. Sin embargo hay una diferencia: Ez 40 s. hace de la descripción de los edificios e instituciones del nuevo templo casi su tema

Sión resuena en la literatura apócrifa de distintas maneras, así, por ejemplo, Tob 13, 9 s.; 14, 5 s.; Henoch 90, 28-33; Sib 3, 702-731. En el género apocalíptico, finalmente, reaparece la antigua idea mitológica de la preexistencia celestial de la ciudad de Dios, y la esperanza de que descienda desde el cielo a la tierra (Apoc 21, 2; Hen Et 90, 29; 4 Esd 7, 26; 10, 54; 13, 36).

3. Epílogo

Con Malaquías y el oráculo de Zacarías III —para no hablar de otras unidades literarias menores— la profecía enmudece en Israel. Aun cuando difícilmente se pueda rechazar la impresión de cierta decadencia, sobre todo en Malaquías, detrás de ese «enmudecimiento» se ocultan varias cuestiones. ¿Era el signo de una auténtica extinción de las esperanzas escatológicas, es decir, de un fin de la cadena de portadores de la tradición profética? El concepto de agotamiento (*Erschöpfung*) tomado de la esfera de la fisiología parece no cuadrar plenamente con la totalidad del fenómeno. Convendría antes hacer notar que en el tiempo que siguió a Alejandro Magno, ningún acontecimiento de categoría histórica mundial, a cuya sombra solían surgir los profetas, afectó ya a Palestina. Pero hay que pensar sobre todo en la estructura religiosa íntima de la comunidad posexílica [33]. Ageo y Zacarías habían visto la reconstrucción del templo aún en el horizonte de un gran acontecimiento escatológico. Tal modo de ver las cosas debió de perderse bajo el peso del código sacerdotal (¿traído quizá por algunos repatriados a Jerusalén?), y su teología del culto, nada escatológica. La consolidación de la comunidad de culto posexílica, con la que parecen haberse

exclusivo, y por eso se extiende mucho más en la descripción. Un análisis detallado de ese cuerpo de tradición, que no forma en absoluto una unidad y difícilmente puede atribuirse al profeta Ezequiel, se halla en H. Gese, *Der Verfassungsentwurf des Ezechiel* (1957).

33. Para lo que sigue, véase O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (1959) 41-68, 135 s.

cumplido las esperanzas de restitución de muchos de los repatriados, estuvo cada vez más unida, según pasaba el tiempo, con la supresión consiguiente de las ideas escatológicas. No queremos decir que estas ideas no tuvieran ya ningún propagador; pero sí que la esperanza escatológica fue siendo cada vez más marginada por la aristocracia sacerdotal que dirigía en Jerusalén, y finalmente obligada a la separación. Es difícil, en efecto, representarse por ejemplo al autor de Zac 14, unido en una misma fe, y en un mismo culto, al autor, quizás contemporáneo suyo, de la obra histórica del cronista. Probablemente fue en esta época cuando la esperanza escatológico-profética se separó para siempre la de teocracia. Esta última desembocó después en el servicio de una ley sin contenido histórico-salvífico, transformada en valor absoluto [34].

Aquí debemos hacer una corta consideración teológica. Ya al comienzo nos ocupó la cuestión de cómo debía definirse lo «nuevo» que con la profecía se manifestó dentro de Israel [35]. En la antigua exégesis profética se manejaban dos pensamientos fundamentales que se formulaban una y otra vez. El primero era: con la predicación de los profetas se abrió camino por primera vez el monoteísmo moral. Se veía en Amós a «la personificación de la ley moral», y en Isaías el predicador «del orden moral universal» [36]. *El segundo pensamiento era: la aparición de una personalidad espiritual y religiosa inmediatamente dependiente de* Dios [37]. Ya hemos abandonado todo ese modo de ver las cosas

34. Cf. tomo I, 130 s.
35. Cf. más arriba la página 19.
36. «En Amós tenemos, por así decir, la personificación de la ley moral Dios es un Dios de justicia, la religión es una relación moral del hombre con Dios...» C. H. Cornill, *Der israelitische Prophetismus* (1909) 42. «Antes de los filósofos griegos, los profetas de Israel descubrieron la ley de la causalidad moral que domina al mundo unitariamente». G. Hölscher, *Die Propheten* (1914) 188.
37. «En el profetismo, que se separaba más y más del culto sacrifical y de la mántica cultual, el laico entraba en contacto directo con Dios, sin mediación sacerdotal. En cuanto se manifestaron de este modo las necesidades religiosas individuales, estuvo ya colocado el comienzo de la religión personal». G. Hölscher, *o. c.*, 87.

que llevaba demasiado rápidamente a verdades fundamentales de tipo religioso-filosófico, pues la originalidad de los profetas no proviene ni del carácter singular de sus experiencias o vivencias espirituales, ni de sus ideas religiosas tomadas en sí mismas. Es muy probable que las cuestiones tratadas por la antigua investigación exegética tengan que ser replanteadas algún día, aunque desde otros presupuestos teológicos. A nosotros nos interesa sobre todo el volver a situar a los profetas en la historia de la salvación, prestando atención a las consecuencias que de eso se sigan. Hemos partido de un hecho que consta sencillamente como hallazgo exegético: los profetas mismos, cada uno de un modo muy concreto y determinado, aunque decisivo para su mensaje, tomaron posición en la historia de Dios con Israel, y solamente desde este punto de vista hay que entender todo lo que dijeron. Tenían conciencia de estar situados en un contexto histórico con amplias perspectivas tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Pero dentro de ese contexto histórico, cada profeta se encuentra, por decirlo así, en el punto crucial, en el que la historia de Dios, ya a punto de pararse, de repente se pone en movimiento de un modo dramático. El punto desde el que hacen oír su voz es de crisis extrema, casi lugar de muerte, en cuanto que los hombres de ese tiempo de crisis no obtienen ya los efectos saludables de la fuerza salvífica de las antiguas disposiciones, y la vida les estaba prometida solamente si se orientaba hacia lo que había de venir. La conciencia de estar precisamente en el punto crucial de un viraje decisivo para la existencia del pueblo de Dios, era común a todos los profetas. A partir de ahí es desde donde hay que comprender su apasionada destrucción de lo antiguo; en especial, de todas las falsas seguridades delante de Dios, y también desde donde hay que comprender sus palabras acerca de la irrupción de un obrar de Dios totalmente nuevo, temible, y lleno de salvación. También tenían en común la certeza de que lo «nuevo» que esperaban, estaba ya prefigurado en lo antiguo; y que lo antiguo, se haría presente en lo «nuevo» con toda su plenitud. Por ello parece que lo antiguo tuvo para ellos significación de vaticinio, al menos en la medida en la que

estaban ciertos de que Yahvéh no liquidaría lo comenzado y cimentado por él, sino que se apoyaría en ello, para llevarlo a una plenitud más gloriosa. Resumiendo: tenían de común la mirada fija en lo nuevo, y con ella la impugnación de la fuerza salvífica de las antiguas disposiciones de Yahvéh; impugnación que sólo se presentó con todas sus consecuencias en los profetas Jeremías, Ezequiel e Isaías II. Según ellos, la vida y la muerte de Israel depende solamente del encuentro con el Señor que viene. El hombre occidental, más cultivado filosóficamente, puede pensar de todo esto que ese valerse de las antiguas tradiciones, y el actualizarlas, era algo más que un eficaz medio retórico. La proyección de las antiguas tradiciones en el futuro era la única posibilidad que tenían los profetas de hacer afirmaciones reales sobre un futuro de Dios.

El modo más eficaz para colocar nuevamente en el centro ese aspecto de la profecía veterotestamentaria —que según nuestra opinión es su característica más importante— parecía ser el estudio monográfico de los profetas y de sus mensajes, lo que no quiere decir que sea la única posibilidad viable. Por otra parte, cualquier sistematización parecía abocada a las mayores dificultades, dado el carácter carismático de casi todas las manifestaciones proféticas. Este procedimiento de estudiar la profecía tampoco debía llevar a borrar aquel encardinamiento histórico-salvífico, del que hemos hablado hace poco, pues el mensaje de los profetas fue desarrollado de muy diversas maneras a lo largo de su historia, que duró más de tres siglos. Cada uno de los mensajes estaba dirigido a una época determinada, y contenía una oferta que, tal y como el profeta la transmitía entonces, nunca se repitió. Así por ejemplo, la época de Nabucodonosor fue totalmente distinta a la hora de Senaquerib, por lo que se refiere a lo que era necesario para andar delante de Dios y cumplir lo que había mandado. En el tiempo de Jeremías, es decir, después de la catástrofe del año 701, nadie podía hablar de la protección divina a Sión, en el mismo sentido que había sido profetizado por Isaías. Los habitantes de Jerusalén no supieron

percibir los tiempos; la historia pasó entonces a lo largo de Sión [38]. El vaticinio de Isaías II sobre la repatriación obrada por Yahvéh, solamente tenía sentido para los que estaban desterrados en Babilonia. Isaías III sólo pudo recogerlo muy modificado, pues la situación histórica había cambiado mucho. Así pues, todo mensaje profético estaba estrechamente ligado a la época histórica en la que fue promulgado, y una vez pasada su época, ninguno se puede repetir en su sentido primitivo exacto. Ahí es donde se inserta la interpretación creadora (*productive Interpretation*).

Hay una cuestión que no debe dejarse a un lado en esta mirada retrospectiva; nos referimos al cumplimiento de las profecías. Ciertamente los profetas no siempre hablaron de cosas futuras. Pero sí lo hicieron con cierta frecuencia, y no raras veces predijeron con gran precisión acontecimientos de índole política [39]. Si se atiende a la pompa retórica y al apasionamiento de sus indicaciones, no sería tomarlas en serio el ver esas predicciones como cosas sin importancia. Pero también en el caso de que las predicciones resultasen menos precisas, se trataba de sucesos decisivos en el ámbito político, a los que atendían los profetas con sumo interés.

El exegeta debe ser consciente de las dificultades que le saldrán al encuentro en este punto. ¿Cómo puede pensar la realidad en que se ha cumplido una profecía? Si parte de sí mismo, ¿a qué puede llamar «cumplimiento»? Bien es verdad que hay bastantes casos en los que se puede hablar de cumplimiento de una amenaza profética, pues se podía mostrar un acontecimiento que correspondería, en cierta medida, a una predicción [40]. ¡En cierta medida! Ya que cualquier especialista sabe que los acontecimientos muy alejados en el tiempo, se simplifican, y que muchos aspectos de los acontecimientos de entonces, que eran patentes a sus contemporáneos, están sin embargo ocultos al historiador. ¿Quién conoce hasta donde se extendía el horizonte de intelección de los oyentes de entonces? ¿Cómo se insertaba un vaticinio en ese horizonte? ¿Hacia dónde dirigía la mirada de los oyentes?, es decir: ¿en qué grado lo tomaron al pie de la letra [41]? Lo más delicado es que estamos tratando una cuestión sin poder oír a los más directamente interesados; es decir, los oyentes de los profetas. Hubo un tiempo en el que la cuestión del «cumplimiento» fue realmente discutible: el tiempo de Jeremías. Partiendo de los pocos documentos que existen sobre esto (Jer 28, 7 s.; Dt 18, 21 s.) se puede decir que toda la vida profética de Jeremías estuvo bajo el signo de la impugnación; que Yahvéh se le mostraba como «un arroyo engañoso; un agua, de la que nada se puede esperar» (Jer 15, 18). Ezequiel tuvo que defenderse del escepticismo patente de sus contemporáneos que le objetaban con la frase: «los días se demoran y de nada sirven las visiones» (Ez 12, 22). En este texto vemos que no solamente los oyentes, sino también el mismo profeta es confrontado con el problema del no-cumplimiento. Parece que desde entonces quedó ese problema latente en la conciencia, y como consecuencia vemos que los profetas posteriores luchan, con mayor o menor resultado, contra la resignación y el escepticismo. El gran éxodo de la repatriación, anunciado por Isaías II con un lujo de detalles inaudito, no se cumplió; al menos bajo la guía personal de Yahvéh y con todos los signos maravillosos que debían acompañarle. Lo mismo se puede decir del gran peregrinaje de las naciones hacia Sión, del que quizá ya Isaías había hablado. Aun cuando se equilibraran, como se ha pretendido [42], las profecías que se cumplieron y las que no se cumplieron, queda en pie un gran problema, que la seriedad de las predicciones proféticas nos

38. Cf. más arriba las páginas 208 s. y tomo I, 98.
39. Cf. E. JENNI, *Die politischen Voraussagen der Propheten* (1956).
40. E. Jenni cita Is 7, 7; Jer 22, 10-12. 24-30; 28, 15-17; 25, 11-12. No se cumplieron: Is 20, 1-6; Jer 22, 18 s.; 36, 29-31; 44, 29-30; 43, 8-13; Ez 29, 17-20. E. JENNI, *o. c.*, 112.

41. ¿Debía ser tomada al pie de la letra la exacta e inquietante descripción de la invasión de los asirios, de Is 10, 27-32? ¿O había sido entendida desde un principio por los oyentes de entonces como una forma de poesía profética? H. DONNER, *Israel unter den Völkern* (1964) 30 s., trata de entender el oráculo como la expresión de una invasión que realmente se produjo.
42. E. JENNI, *o. c.*, 112.

impide tomar a la ligera. Aquí solamente podemos hacer una breve consideración acerca de cómo se comportó Israel ante el problema del aplazamiento de las profecías.

Lo precario de este planteamiento del problema «cumplimiento - no cumplimiento» reside, como ya hemos dicho, en que sólo podemos acceder al problema desde nuestro punto de vista, tal como lo presenta la ciencia histórica. Lo cual significa que el acontecimiento histórico que íbamos a definir como cumplimiento de una predicción profética, queda en un aislamiento extremo, totalmente desconectado de todas las demás circunstancias que existían en el horizonte de la comprensión religiosa de sus contemporáneos. Mas de este modo el problema relativo al cumplimiento de las predicciones amenaza con transformarse en una cuenta aritmética que puede salir o no salir bien. Está bien claro que de esa forma se pasa de largo tanto con respecto al espíritu de la palabra profética, como también de las posibilidades de comprensión de los oyentes. Un *factum* histórico que creyéramos poder reconocer, abstracta y aisladamente, en su cualidad de predicción cumplida, ¿tendría la dignidad de un cumplimiento realizado por Yahvéh? Las predicciones proféticas serían solamente, en ese caso, una parte de lo que Israel recibía cada día de Yahvéh. Pero ni las predicciones, ni el cumplimiento que eventualmente pudiera constatarse de ellas, tenían una existencia independiente; más bien necesitaban, para poder ser lo que pretendían ser, de un marco más espacioso; dentro del cual, y sólo desde él, pudieran ser comprendidos. Este marco era la fe en Yahvéh. Este dato preexistente —difícil de evaluar más en detalle— era un conocimiento de tipo general; una experiencia universal de Yahvéh y de su acción; y por consiguiente, también un conocimiento de la única postura del hombre ante Yahvéh. Resumiendo: es un hecho indiscutible que todo lo que Israel recibía de parte de Yahvéh, necesitaba de la fe, y no de la razón calculadora (¡Aquí está el límite de nuestra comprensión histórica!). Si el retraso en el cumplimiento de las profecías, percibido también por Israel, no degeneró en una crisis de principios (¡como tampoco el retraso de la «parusía» en la primera comunidad cristiana!) se debe simplemente a que Israel tenía un conocimiento suficiente de Yahvéh, que era el señor y no el siervo de sus palabras, y que por eso, lo decisivo en última instancia no era la cuestión, absolutizada, del cumplimiento, sino de Yahvéh mismo y de su soberanía. Este era el sentido de la que se ha llamado «fórmula de reconocimiento», con la que tan a menudo, especialmente en Ezequiel, terminan las predicciones proféticas: «... a fin de que reconozcan que yo soy Yahvéh» [43]. No se podría decir con más claridad que la prueba constituida por las acciones divinas en la historia no es una meta en sí misma, sino que tiene un papel de servicio; conduce al reconocimiento y adoración de Yahvéh. (De este modo, al fin de nuestro largo camino hemos vuelto a la frase que escribíamos ya en la primera página; a saber, que el mensaje profético se enraiza profundamente en las experiencias que el antiguo Israel había tenido con Yahvéh, y que sin ese dato preexistente no puede ser entendido el mensaje ni por nosotros ni por sus contemporáneos).

Si se piensa en las características de la fe yahvista, parecerá menos sorprendente que Israel haya aceptado con mayor facilidad de la que pensamos, el hecho del no-cumplimiento o del retraso en el cumplimiento de las profecías. Tampoco vemos que ningún profeta se sintiera seriamente avergonzado. Tenemos gran cantidad de indicios de remodelaciones de los antiguos vaticinios, de adaptaciones a situaciones nuevas. Pero en ninguna parte aparece junto a ellas la impresión de algo desagradable y vergonzoso. Embarazoso y vergonzoso era ser desamparados de Yahvéh en lo que se refiere a recepción de revelaciones (Miq 3, 7); embarazoso y vergonzoso era que un profeta se mostrase incapaz de dar cabida a un repentino cambio de las intenciones de Yahvéh (Jon 4).

No obstante, no se debería limitar el problema a los vaticinios que no tuvieron cumplimiento. Es mucho más amplio, pues aún las predicciones cumplidas, fueron transmitidas a las genera-

43. W. ZIMMERLI, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel* (1954) 9 s.

ciones siguientes como palabra profética. Tampoco dejaron de apuntar hacia el futuro. ¿Era menos sorprendente que un mensaje profético —dirigido en otro tiempo con toda precisión a una determinada situación «actual»— fuese separado de repente de esa referencia restringida, y luego, sin necesitar de una explicación especial y sin pensar más en la situación anterior, comenzara a dirigirse a otra época totalmente distinta? *En el fondo tropezamos con el enigma del camino que Yahvéh recorrió con Israel a través de la historia; por una parte, la extrema seriedad con la que Yahvéh se vinculó a la historia y a sus respectivos momentos de actualidad; por otra parte, aquella extraña facilidad con la que se desligaba de todo eso, para exigir de un modo totalmente nuevo un nuevo presente.* En el Antiguo Testamento se puede ver a menudo ese cambio de dirección de un vaticinio profético, que en un tiempo determinado se adaptó con exactitud a un presente político concreto, y luego fue dirigido a una época totalmente distinta. Pero en ninguna parte la metamorfosis que tuvo que cumplirse en los textos fue más profundamente demoledora que en el horizonte de comprensión del suceso salvífico neotestamentario, en el que los antiguos textos habían de ser integrados todavía por última vez. De ello hablaremos más detalladamente en la tercera parte de este libro.

9

DANIEL Y EL GENERO APOCALIPTICO

1. Apocalíptica y sabiduría

Aun después del enmudecimiento de la profecía, Israel no cesó de mirar lleno de ansiedad hacia el futuro, y de hablar del cumplimiento, al final de los tiempos, de lo que todavía estaba en suspenso. Algunas cosas, que habían sido objeto de la predicación profética, se transformaron en firme posesión de la esperanza religiosa de las generaciones posteriores. Por ejemplo: la esperanza de una nueva Jerusalén (Tob 13 s.), o la venida de un Ungido (Ps. Sal 17). Pero aun prescindiendo de que la temática de esa esperanza, ya algo estandarizada, en cierto modo se hizo monótona, y no alcanza ni de lejos la plenitud y la vivacidad de la mirada hacia el futuro de los profetas, se trata aquí de una forma de escatología distinta a la de los profetas. El punto en que se abre el horizonte de un nuevo actuar salvífico de Dios, ya no es una crisis aguda entre Yahvéh e Israel (cf. páginas 372 s.); no, la nueva esperanza abre sus benévolas puertas después de una época en la que Israel ha vivido bajo la obediencia de los mandamientos. Los objetos de esperanza escatológica recibidos de la predicación profética, fueron incluidos de aquí en adelante en el círculo de ideas de una religiosidad legalista y conservadora. Se podría hablar de una «espera remota» (*Fernerwartung*); es decir, de un fenómeno extraño al Antiguo Testamento. Pero la esperanza religiosa de Israel se manifestó una vez más portentosamente y bajo presupuestos completamente distintos y en con-

cepciones de una amplitud universal hasta entonces jamás alcanzada, en la apocalíptica (o género apocalíptico) [1].

Cuando se emplea el concepto de apocalíptica, hay que ser conscientes del hecho de que hasta ahora no se ha conseguido definirlo de modo satisfactorio, hecho, que como veremos más tarde, tiene sus razones. Lo más seguro resulta limitarse a lo que es aprehensible científicamente; es decir, a un fenómeno literario dentro del judaísmo tardío; a aquel grupo de «apocalipsis» pseudoepigráficos que comprende desde Daniel hasta el Apocalipsis sirio de Baruc. El hacer que el concepto se limite a designar un fenómeno literario, no puede sin embargo satisfacer plenamente. Un fenómeno literario tan señalado y en muchos aspectos tan sorprendente, debe haber tenido también sus portadores, su específica situación vital (*Sitz im Leben*) y su prehistoria. En realidad, el concepto de apocalipsis se emplea, de tácito acuerdo, en un sentido mucho más amplio; es decir, para designar un fenómeno de carácter teológico que tiene además el carácter de ser un modo de ver el mundo. Será útil reunir todas sus características generales [2]. Por lo que respecta a los portavoces de este género y a los círculos en que estas ideas fueron cultivadas, nada seguro se ha podido decir hasta ahora.

El primer dato para determinar el lugar y la esencia de la apocalipsis lo tenemos en los títulos de los escritores apocalípticos, pues de las denominaciones que adoptan podemos deducir indicaciones sobre los transfondos histórico-tradicionales de dicho

1. Bibliografía especial puede verse en H. Ringgren, *Apokalyptik* RGG³, I col. 466; A. Oepke, ThWBNT VI, 827 s.; S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic* (1952). También O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (1959); D. Rössler, *Gesetz und Gesichte*. Eine Untersuchung zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie (1960); Ph. Vielhauer en Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* II (1964) 408 s.

2. W. Baumgartner. ThR (1939) 136, definió las señales características de la apocalipsis de la siguiente manera: «pseudonimia; impaciencia escatológica y cálculo preciso del fin de los tiempos; amplitud y fantasía de la historia; horizonte cósmico e histórico-universal; simbolismo de los números y lenguaje esotérico; doctrina de los ángeles y esperanza del más allá». De modo semejante P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (1934) 6 s.

género apocalíptico. Está claro que Daniel se formó con los sabios de la corte (Dan 1, 3 s.), y que más tarde fue coniderado él mismo como sabio (Dan 2, 48), aunque frente a sus colegas paganos fuese un sabio de carácter especial. También Henoc es llamado «escriba», «escriba de justicia» (Hen Et 12, 3 s.; 15, 1; 92, 1), es decir, como un doctor cuya sabiduría supera la de todos los hombres (Hen Et 37, 4); finalmente Esdras es llamado «escriba de la ciencia del Altísimo» (4 Esd 14, 50). ¿Acaso no eran científicos, en el sentido estricto de la palabra, ocupándose de los problemas astronómicos y cosmológicos, así como de los ordenamientos de la historia? Es decir, su ciencia es una ciencia aprendida en los libros. A cada paso se remite al lector a los libros en que se trata más ampliamente esa ciencia [3]. Más todavía, la continuada aseveración de que esos conocimientos se remontan a libros antiguos, asegura su legitimidad. Uno de los más importantes de esos libros, Hen 37-71, se define a sí mismo como «discurso de sabiduría» (37, 2), constando a su vez de dos partes que en el texto primitivo hebreo o arameo se titulaban משל. La traducción habitual por «discurso en imágenes» no es feliz. משל es un antiguo *terminus technicus* de la iniciación sapiencial. Sería más acertado traducir ese término por «discurso de enseñanza». De este primer examen resulta ya una imagen bastante clara: la apocalíptica parece estar enraizada de manera particular en las tradiciones de la sabiduría. Si la apocalíptica fuera (como se ha repetido frecuentemente) la continuación de la profecía (se la ha definido como «la hija de la profecía»), sería muy sorprendente, aun prescindiendo de otras consideraciones, que, desde el punto de vista de historia de las tradiciones, no se remita a los grandes nombres de la profecía, sino a los antepasados de la sabiduría: a Daniel, Henoc, Esdras y otros. Al final del libro de Daniel hay algo así como una apoteosis de los maestros de la sabiduría (Dan 12, 3). Pero aún hay motivos más poderosos que nos impiden buscar las raíces de la apocalíptica entre los profetas.

3. Así por ejemplo Hen Et 14, 1; 33, 4; 72, 1; 81, 1; 82, 1; 93, 1; 108, 1; 4 Esd 14, 24.44; As. de Mois 1, 16 s., y pássim.

El *pathos* que domina los libros apocalípticos hasta en sus últimas ramificaciones es el conocimiento. Esa voluntad de conocimiento se mueve por una parte, como es bien sabido, en el amplio campo de la historia universal.

¡Dios creó a los pueblos del mundo y a nosotros; les vio por anticipado desde el comienzo hasta el fin del mundo, como también a nosotros; nada, ni lo más pequeño, se le pasó por alto; él vio todo de antemano y todo lo determinó de antemano... El Señor vio todo lo que sucede en el mundo de antemano y todo sucedió por tanto de ese modo (As. de Mois 12, 4 s.).

Este es el presupuesto básico sobre el que se asienta toda esta sección de nuestro estudio; la realidad de que Dios desde el comienzo ha determinado para todos los hombres y para todas las naciones sus tiempos y sus acontecimientos, y la fe en la valídez absoluta de esa determinación. Esta voluntad de conocimiento se dirige también —y es raro que la investigación se ocupe mucho menos de esto— a la esfera de lo que llamamos naturaleza. De nuevo se puede palpar aquí el parentesco entre apocalipsis y sabiduría. Sabiduría era en Israel, y en todo el antiguo oriente, el conocimiento que los hombres tenían del mundo que les rodeaba; de la constitución y disposición de su espacio vital, es decir:

Comienzo, fin y centro de los tiempos; cambio de los solsticios y de las estaciones; el curso del año y la posición de los astros; la naturaleza de los vivientes y el comportamiento de los animales salvajes; el poder de los espíritus y los pensamientos de los hombres; las variedades de plantas y las fuerzas de las raíces (Sab 7, 18-20).

En este texto está bien descrita la amplitud de la ciencia de la naturaleza en el antiguo oriente. Abarca la astronomía, zoología, demonología, psicología, botánica y farmacia [4]. Lo que aquí se dice de la sabiduría en el helenismo alejandrino, se puede perfectamente decir de la voluntad de conocimiento de la apocalíptica palestina, porque en el fondo ya valía para la sabiduría del antiguo Israel, es decir, para la de Salomón [5]. También

4. J. FICHTNER, *Die Weisheit Salomos* (1938) 31.
5. Tomo I, 521 s.

Henoc invita al estudio de los astros o de los árboles (Hen Et 2-5). Informa sobre los vientos, la topografía del cielo y del inframundo (Hen Et 17-36) y sobre todo, del orden astronómico (Hen Et 72-82).

De este modo en la apocalíptica se redondea, mediante la inclusión de la historia universal y el aspecto escatológico, aquel esfuerzo enciclopédico de la sabiduría por una *gnosis* universal, que produce una impresión francamente híbrida. En la apocalíptica se nos ofrece realmente «una doctrina completa de sabiduría» (Hen Et 92, 1), que con su voluntad de conocimiento empuja hasta los escalones del trono de Dios [6], porque el género apocalíptico es quitar el velo de los últimos secretos del mundo; es פשר, es decir, «interpretación». La palabra la emplea Eclo 38, 14 en sentido medicinal; se trata por tanto de un diagnóstico del mundo entero poco antes de su fin.

Ahora bien, ¿quién tiene el poder para darnos tal clave del mundo? En cuestiones de tanta importancia se plantea espontáneamente la cuestión sobre la legitimidad del que habla. Hay que reconocer que los autores apocalípticos, a su manera, se protegieron por todos los flancos. Comparten la convicción de la antigua sabiduría de que el orden que rige el mundo no está al alcance de la razón investigadora; que su lógica se escapa siempre [7]. Pero en ciertos casos Dios puede iniciar a un hombre, mediante iluminaciones especiales, en los secretos de su gobierno del mundo. Ya en los tiempos antiguos se sabía que la sabiduría especial se funda en un carisma divino [8]. Es el mismo argumento que usa la apocalíptica, ya que nos enseña a ver en sus portavoces a carismáticos o gentes tocadas por el Espíritu [9]. Sabe además que Dios puede iniciar en los misterios del mundo y de la historia a algunos hombres por medio de visiones y sueños, y sobre todo llevándoles maravillosamente a lejanos espacios cós-

6. Hen Et 46 s.; 71; Hen Slav 21 s.
7. H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit* (1958) 38 s.
8. Tomo I, 535 s.
9. Dan 2, 21; 4, 5 s. 15.

micos. Es cierto que la exposición de un material doctrinal tan amplio y detallado dentro del marco de una visión tiene algo de esquematización literaria. También la idea de un viaje del escritor apocalíptico al cielo o al infierno es peculiar de un esquema tradicional excelente para incorporar toda clase de material doctrinal [10]. Pero así como la mentalidad racionalista de los autores apocalípticos estaba, desde el punto de vista de la historia del espíritu, en los antípodas de la auténtica forma de pensar mítica, tampoco debe desestimarse la función de legitimación teológica de esos encuadramientos míticos. En realidad la apocalíptica, cuando atribuye todo «desvelamiento» a una iluminación inmediata, más aún, a una misión confiada por Dios, va más allá de las pretensiones de la sabiduría antigua. Y va más allá, por la importancia de sus afirmaciones. La penetración de esa gnosis en ámbitos que la antigua sabiduría no había osado penetrar, exigía una autorización carismática mucho más fuerte («yo todo lo sé de la boca del Señor; lo demás lo han visto mis ojos»: Hen Slav 40, 1). Por cierto que el lector moderno apenas puede sustraerse a la impresión, de que los autores apocalípticos no parecen haber quedado muy contentos de sus visiones inauditas, de las que se envanecen. No sin razón se ha hablado a menudo de la disposición anímica, tétrica y pesimista, que impera en esa literatura. Pero ese movimiento pendular entre el abandonarse a la búsqueda de la clave del mundo y la resignación, está profundamente cimentado en la esencia de esa sabiduría tardía. Está cimentado en esto: que el hombre, de un modo muy profundo, se pregunta y se responde por el sentido de las cosas.

Atendiendo a su apasionado interés por los *eschata*, los novísimos, surgiría la tentación de buscar el origen del género apocalíptico en la profecía [11]. Pero esto no es posible. No debe

10. Hen Et 17-16; 70 s.; Test Lev 2-5; Baruc Gr 2-16.

11. Así, O. PROCKSCH, *Theologie des AT* (1950) 404; H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic* (²1947) 13; H. RINGGREN, RGG³ I, col. 464. También las discretas indicaciones de O. PLÖGER, *o. c.*, 37 s., sobre la aparición de los apocalipsis, van más allá de una separación entre apocalipsis y profecía.

ser supervalorado que la apocalíptica tenga conciencia de no ser profecía, y que en ocasiones hable del fin de ésta («los profetas se han echado a dormir»: Bar Sir 85, 3). En cambio sí es decisivo que su modo de entender la historia sea inconciliable con el de los profetas. Desde el anclaje específicamente histórico-salvífico del mensaje profético, es decir, desde su anclaje en determinadas tradiciones de elección, no hay ningún camino que lleve a la imagen histórica que tiene la apocalíptica; ni tampoco lo hay hasta aquella idea de que los *eschata*, están determinados desde los orígenes. En el aspecto histórico de las dos grandes visiones de Daniel, la de la estatua del monarca y la de los cuatro animales, no se habla en absoluto de la historia de Israel. Dios está a solas con los imperios del mundo; el Hijo del hombre no surge de Israel, sino que viene «de las nubes del cielo». En este caso, pues, la totalidad del suceso salvífico es escatológico-futura. Con todo, en otras visiones se expone la historia de Israel *in extenso* [12]. Pero, ¿era ese acaso el modo en que se interesaban los profetas y el antiguo Israel por su historia? La historia era para Israel el lugar en que experimentaba a Yahvéh y a partir del cual podía comprenderse a sí mismo como tal Israel. Cada generación debía renovar en la fe esa comprensión de sí misma. Todavía concibió el cronista su obra en este sentido, a partir de las disposiciones salvíficas del tiempo de David. Y ahora, ¡compárese con las descripciones de la historia de Israel, vacías de contenido teológico, tal y como aparecen por todas partes en la literatura apocalíptica! Tales imágenes de la historia parecen carecer de aquel carácter de profesión de fe. Ya no saben nada de aquellas acciones de Dios que fueron el fundamento de la salvación, y de las cuales se elaboró en otro tiempo la imagen de la historia. Los profetas colocaron el punto de partida de sus afirmaciones en su presente histórico, y a partir de ahí se desarrollaban sus perspectivas históricas hacia adelante y hacia atrás. Por el contrario,

12. Así por ejemplo en la visión del toro, de Hen Et 85-90; en el apocalipsis de las diez semanas, de Hen Et 93; 91, 12-17; en la Asunción de Moisés 2-10; o en la visión de las nubes, de Baruc Sir 53-71.

el escritor apocalíptico disimula su propio lugar histórico [13]. La mayoría de las veces se puede averiguar con bastante precisión gracias a toda clase de indicios; pero según su propia intención, se ofrece una visión de la historia en la que todo se supedita a fijar el curso histórico mundial desde un principio. Surge entonces la pregunta de si tal concepción no es señal de una gran pérdida histórica; de si detrás de esa concepción, de tipo gnóstico, del fluir del tiempo ya calculable de antemano, no hay en el fondo un tipo de pensamiento a-histórico, dado que ya apenas se habla de la experiencia de las contingencias históricas. En todo caso, habría que dirigir con mucho apremio a la apocalíptica la pregunta acerca de su relación existencial con la historia, si es que no se trata de gnosis o pura especulación. Se debía dirigir especialmente a su concepción de *la unidad de la historia universal*, que ya aparece en la imagen de Daniel de las monarquías del mundo (Dan 2, 31 s.), y en la visión de los cuatro animales (Dan 7, 2 s.). Los imperios del mundo tienen un origen, una esencia y una meta; y se desarrolla en ellos aquello que había sido depositado desde el principio. El movimiento de la historia mundial, representada en imágenes simbólicas, muestra el crecimiento del mal. Su visión de la historia es pues extremadamente pesimista. En la historia del mundo ha de alcanzarse una meta negativa, a saber, la medida de la perversidad debe ser llenada (Dan 8, 23). La historia del mundo conduce a un «abismo», a una «gran ruina» (Hen Et 83, 7). Ese mal creciente yace evidentemente en la esencia de los hombres y de los reinos fundados por él, aun cuando se manifieste de muy diversas maneras.

Si la apocalíptica abandonó el ímpetu histórico-salvífico de la antigua manera de ver la historia (lo histórico-salvífico se concentraba, como hemos visto, en los *eschata*), eso no quiere decir que se hubiera llegado a que Dios no pudiera disponer libremente de la historia. Al contrario, ése era precisamente el consuelo de los autores apocalípticos: que todo está bajo la dispo-

13. H. H. ROWLEY, *o. c.*, 36.

sición o gobierno de Dios. Lo que especialmente les interesaba era la cuestión acerca del orden divino del curso histórico. Y como veíamos antes, encontró la respuesta en el reconocimiento de un determinismo histórico estricto. Según su modo de entender las cosas, nada nuevo sucede: desde los orígenes más remotos «el Santo ha fijado los días de todas las cosas» (Hen Et 92, 2; cf. Jubil 32, 21). ¡De qué modo tan distinto hablan los profetas de la providencia histórica de Yahvéh! A cada paso se les presenta lo nuevo y lo inesperado; prescindiendo de que tras su predicación no se esconde, de ninguna manera, la cuestión planteada por los hombres sobre el sentido y la inteligibilidad del decurso histórico. Es una «extraña obra» aquella para la que Yahvéh se prepara. Por esta causa la imagen de Isaías acerca de Asur era *tan movible, pues los planes de Yahvéh eran movibles*. Israel podía «convertirse» (es decir, volver), Yahvéh podía «arrepentirse» del mal que había decidido. Según Jeremías, Yahvéh decide en una ocasión la construcción de un pueblo, y en otra ocasión su destrucción; «he aquí que estáis en mis manos como la arcilla en manos del alfarero» (Jer 18, 5 s.). Pongámosles ahora frente a las opiniones de los autores apocalípticos:

> (Dios) ha medido las horas con la medida, y numerado los tiempos según su cifra. El no les molesta ni les despierta hasta que la medida predicha se haya cumplido (4 Esd 4,.37).

En conclusión habría que decir que en la apocalíptica, en virtud de presupuestos teológicos totalmente distintos, se ha abierto camino una concepción del obrar divino en la historia, que se diferencia fundamentalmente de la de los profetas. Todavía no ha quedado cerrada ni mucho menos la discusión sobre si hay que entender esa concepción de la historia como una antítesis necesaria y una apertura a nuevos horizontes teológicos, o como un intrusismo perjudicial en la fe yahvista [14].

14. Entre las voces críticas destacan M. BUBER, *Kampf um Israel* (1933) 59 s.; R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie* (1958) 55 s. De modo totalmente distinto, D. RÖSSLER, *o. c.*, 55 s.

A pesar de todo lo dicho no se puede negar naturalmente toda relación de la apocalíptica con la herencia de los profetas. Tal relación existe ya por el hecho de que los autores apocalípticos, al lado de otros muchos campos del saber, se ocuparon también de los escritos de los profetas, y se esforzaron diligentemente en la solución de determinados problemas exegéticos. Un trabajo tan intenso no podía quedar sin reacción. Por eso vemos cómo la apocalíptica se incauta progresivamente de formas estilísticas proféticas (relatos de visiones, discursos divinos, etc.). Considerada en sí misma, la predicción del porvenir no era monopolio de los profetas; vemos que se ocupan poquísimo de la interpretación de los sueños, que desde muy antiguo era en todo el oriente un privilegio de los sabios y que fue intensamente practicada por la apocalíptica. Pero consta por otro lado que los autores apocalípticos, en sus relatos de visiones, se apoyan en formas proféticas. El máximo de apropiación de formas proféticas se halla en el Apocalipsis sirio de Baruc.

2. Problemas de historia de la tradición planteados por la apocalíptica

Aunque el autor apocalíptico disimula, como ya hemos visto, su lugar histórico, tomando prestada la boca y el nombre de alguna personalidad relevante del pasado remoto, se puede determinar con bastante seguridad la época de la apocalíptica por una serie de indicios que la traicionan. Es la época que va desde el año 200 a. C. hasta el 100 d. C. Ahora bien, en este tipo de literatura apenas se ha empleado el método de la historia de las tradiciones, al que debemos nuevas perspectivas en la apreciación de muchos libros del Antiguo Testamento. Quien llega a este punto procedente del campo de las tradiciones históricamente determinadas, tal y como las hemos empleado ampliamente en el presente libro, se halla frente a un gran enigma, pues se encuentra ante una literatura teológica en la que apenas se puede reconocer ninguna huella de esas tradiciones, y que por tanto sabe manejarse sin esa fundamentación en sus variadas afirmaciones sobre Dios, el mundo y el hombre. Se estaría tentado de hablar de una ruptura. Pero también podría tratarse de que se hubieran reunido en la apocalíptica materiales doctrinales, que se hubieran cultivado también en Israel desde mucho tiempo atrás, corriendo su transmisión paralela a la del trabajo teológico en sentido estricto.

El libro de Henoch Et es solamente él una biblioteca completa de escritos científicos. Hasta ahora se había colocado ese libro alrededor del año 150 a. C. Pero, ¿qué significa un siglo en la edad de estos materiales científicos? Tal determinación de fechas sirve sólo para la última actualización de los esquemas históricos (Apocalipsis de las diez semanas, 93; 91, 12-17; Visión de los animales 85-90), pues por ejemplo los materiales cosmológicos y astronómicos, rechazan tal fijación de fechas. La hipótesis de que toda esa erudición abrumadora apareció por primera vez en el siglo II a. C., sería absurda. Parece como si toda esa literatura se hubiese leído demasiado unilateralmente, desde el punto de vista histórico de su culminación escatológico-apocalíptica; es decir, demasiado desde el punto de vista de la historia de las tradiciones. ¿Dónde está en ese lote prolijo de temas cosmológicos la esperanza apocalíptica de un fin próximo y la consolación apocalíptica? La investigación sobre el libro de Daniel nos ha enseñado qué crecimiento tan largo y complicado se esconde tras los materiales apocalípticos, que se remontan a una época bastante anterior a la de la apocalíptica. Las leyendas de Dan 1; 3-6 no contienen nada de apocalíptico y no se pueden introducir en un horizonte apocalíptico más tardío, sin grandes dificultades hermenéuticas. Asimismo, Dan 9, no va más allá de un pronóstico histórico artificioso, sobre la base de un texto antiguo. ¿Qué hay, pues, en la literatura apocalíptica de realmente apocalíptico, y qué hay en ella de antigua tradición ligera o absolutamente nada cambiada? La inserción de lo nuevo y reciente dentro del antiguo cuerpo tradicional no se consigue aquí, como tampoco en ninguna parte, sin una nueva configuración de la totalidad.

El narrador de la historia de Ester define a los sabios de la corte como «los que comprenden los tiempos» (ידעי העתים Est 1, 13). Dado que en este contexto no se trata precisamente de una cuestión de «tiempos», hay que entender la expresión como una forma general de designar su oficio. En realidad, el entender los tiempos, la interpretación de los oráculos y los signos, el desciframiento de los sueños reales, era en el antiguo oriente el oficio

más importante de los sabios [15]. La idea que ya se ha mencionado varias veces de la determinación divina de los tiempos, en la que descansa todo el pensamiento apocalíptico, es uno de los pensamientos básicos de la sabiduría del antiguo oriente [16]. También tropezamos con ella en la sabiduría veterotestamentaria, por ejemplo en la afirmación de que todas las actividades humanas tienen «su tiempo», y que es asunto del sabio conocer el determinismo a que están sujetas (Ecle 3, 1 s.; Eclo 4, 20; 20, 6 s.; 27, 12). «Desde el principio» determinó Dios el bien y el mal (Eclo 39, 25). Si uno llega a liberarse de la sugestión de que el género apocalíptico es un fenómeno religioso totalmente nuevo, entonces se ven más próximas las funciones del autor apocalíptico, y las de aquellos sabios del antiguo oriente que conocían los tiempos. Comparando cuidadosamente las interpretaciones de sueños de Daniel y de José (Gén 41, 25 s.), son más los puntos comunes que las diferencias, a pesar de la distancia temporal que les separa, de al menos 800 años. Tanto en un caso como en otro nos encontramos con una imagen recibida en sueños que no se interpreta a sí misma, o todo lo más sólo someramente. La interpretación se realiza en ambos casos mediante un proceso racional de sustitución (las vacas y las espigas significan años; las partes de la estatua, imperios). Este método de interpretación se encuentra por todas partes en la literatura apocalíptica. Con la frase estereotipada: «lo que has visto... significa...» el intérprete recorre la visión a todo lo largo, cambiando lo que está en cifra, rasgo a rasgo (nubes, águila, agua...), por su verdadero valor significativo [17]. En otros casos falta la interpretación;

15. Ya los antiguos egipcios consideraban la interpretación de los sueños como una «ciencia empírica». A. VOLTEN, *Demotische Traumdeutung* (1942) 51. Otra forma distinta de la ciencia antigua se manifiesta en los fragmentos de antiguas «onomásticas». A propósito de Hen Et 6, 7 («ángel del trueno», «ángel del humo», «ángel de las nubes», «ángel de la lluvia») véase G. KUHN, ZAW (1921) 241 s.; cf. Hen Et 60, 17. Sobre las «onomásticas», véase el tomo I, 517.

16. S. MORENZ, *Aegyptische Religion* (1960) 69 s.

17. Dan 2, 42 s. 45; 7, 17 s.; 4 Esd 10, 40 s.; 12, 10 s.; 13, 25 s.; Bar Sir 39, 1; 56, 3 s.

pero también se encuentra un ejemplo de eso en la historia de José (Gén 37, 6 s.). Finalmente, por lo que concierne al contenido de la interpretación ha de notarse que ya en la historia de José el intérprete carismático presenta una periodicidad esquemática de la historia según tiempos de salvación y de desgracia. Si la interpretación abarca todavía un espacio histórico de dimensiones más modestas, no deja de establecer períodos a escala universal, aunque siempre están fuera del género apocalíptico específico [18]; también se puede decir lo mismo ciertamente de la idea del desarrollo de un tiempo de maldición, antes de que surja el tiempo de bendición. Idea con la que fuera de Israel tropezamos, en distintas formas, y que debió de constituir un elemento importante de la visión sapiencial del futuro. Así pues, no cabe duda de que esa «periodicidad de la historia» existió en la literatura apocalíptica con gran amplitud y perfeccionamiento. Pero la cosa tomada en sí misma, no es de ninguna manera apocalíptica.

En lo que se refiere al rico tesoro de conocimientos cosmológicos, es evidente que tales materiales no tienen ninguna relación estrecha con las ideas específicamente apocalípticas. Hemos de hablar también de uno de los elementos constitutivos de los escritos de la apocalipsis: su intención parenética. No cabe duda de que esos escritos se dirigen en último término al lector con intención totalmente práctica: quieren consolarle y exhortarle a perseverar, en atención a la proximidad del cambio [19]. Mas tampoco este elemento parenético, que se manifiesta de modos tan diversos, es una característica específica de los apocalipsis. La sabiduría nunca fue en Israel un esfuerzo en pro del conocimiento puramente teórico; desde siempre fue un conocimiento aplicado que quería ayudar al hombre a preservarse a sí mismo en las dificultades de la vida. Por eso José después de

18. El esquema de la sucesión de los grandes imperios, que subyace a Dan 2, debía de existir ya en el siglo VI. M. NOTH, *Ges. Stud* ([2]1960) 257 s.

19. Se encuentran perícopas parenéticas en Hen Et 91, 1-11; 94-104; 4 Esd 14, 13 s.; Bar Sir 77 s.

la interpretación, dio unos consejos prácticos (Gén 41, 33 s.). En fases posteriores de su desarrollo la sabiduría se fue dirigiendo cada vez más al interior de los hombres; es decir, en último término a las tentaciones o tribulaciones teológicas. Esto no significa un cambio fundamental en su dirección, pues de una forma o de otra lo que pretende la sabiduría es adaptar prácticamente sus conocimientos a la situación correspondiente del hombre. Por tanto no debe extrañarnos ver que la apocalíptica se ocupa de la resolución de los problemas de la teodicea siempre bajo los presupuestos de la sabiduría. En efecto, en ninguna parte planteó el hombre la cuestión por el sentido del mundo de una manera tan responsable como en la sabiduría. Por eso tenía que tropezar desde un principio con el problema de la teodicea, y ya nunca saldría de ese tipo de cuestiones (Hen Et 103; 4 Esd pássim). Son de sobra conocidos los largos antecedentes históricos de este problema en Job, Eclesiastés, Prov 30, etc.

En el horizonte de este tipo de problemas se encuentra en 4 Esd y en Apoc Sir de Baruc, una serie curiosa de preguntas y respuestas. Pregunta: ¿por qué no creó Dios las generaciones humanas de una vez? Respuesta: también el seno de una madre procrea un hijo después de otro (4 Esd 5, 43 s.). Pregunta: ¿por qué entre tal cantidad de hombres, solamente unos pocos son partícipes de la salvación? Respuesta: la tierra tiene oro, plata, hierro, plomo, arcilla. Lo más precioso, es más escaso (4 Esd 7, 45 s.; de modo semejante: 8, 1-3; 8, 55 s.). Pregunta: ¿por qué el mundo no es de nuestra propiedad, siendo así que fue creado para nosotros? Respuesta: la anchura del mar sólo se alcanza después de pasar por el estrecho; a las ciudades se entra por una estrecha puerta (4 Esd 6, 55 s.; 7, 1-9). Pregunta: ¿en qué figura viviente experimentará el hombre la renovación de los eones? Respuesta: en una forma no cambiada (Bar Sir 49 s.; pero cf. también: 1 Cor 15, 35 s.). Desde un punto de vista formal se reconoce aquí la forma estilística de enseñanza de la sabiduría. De este modo, mediante preguntas de los discípulos y respuestas del profesor, parece que se enseñaba la sabiduría en las escuelas. Por lo que respecta a la argumentación misma, nos extraña la

naturalidad con la que se responde a una pregunta teológica con referencias a algún suceso natural, o a una situación de hecho, en ese mismo orden [20]. El que enseña parte del supuesto de una analogía universal entre el obrar salvífico divino, por una parte, y el orden de la naturaleza, por otra. Ahora bien, esa referencia teológica al orden de la naturaleza ha sido señalada por nosotros como una propiedad de la teología sapiencial [21].

Pero sería totalmente falso querer deducir de ahí que se trata de conocimientos que están al alcance de cualquiera. Al contrario, es necesario movilizar «ángeles mediadores» y «ángeles guías», que abran esos horizontes al hombre que pregunta. Los hombres, alejados de Dios por la caída, están excluidos del conocimiento del verdadero orden del mundo: hacen del mundo un ídolo (Hen Et 80, 7). Además los hombres están expuestos a revelaciones ilegítimas (por ejemplo, a cargo del ángel caído); es decir, fuentes turbias de conocimiento, y la posibilidad de un empleo perverso de ese conocimiento para la brujería, los conjuros y las prácticas ocultas (Hen Et 8, 1-4) [22]. A la vista de los graves peligros que amenazan al hombre en la esfera del conocimiento, esa sabiduría procede a enseñar la postura justa en el mundo, por medio de un conocimiento recto. Así se mantiene fiel, aun dentro de su tardía configuración, a la antigua afirmación de que toda sabiduría, con tal que merezca ese nombre, se edifica sobre la base del temor de Dios (Prov 1, 7). Solamente partiendo de ahí puede legitimarse teológicamente ese esfuerzo en pro del conocimiento tan extraordinariamente diversificado.

Después de todo lo dicho anteriormente puede afirmarse que los escritos apocalípticos, tanto respecto a sus materiales constitutivos, como respecto a su manera de plantear las preguntas, como asimismo respecto a su argumentación, radican en la tradición de la sabiduría. (Se repite aquí la tarea a la que nos

20. Cf. a este respecto 4 Esd 4, 5; 9, 34.
21. Tomo I, 507, 540. Para Is 28, 23-29, cf. más arriba la página 206, nota 19.
22. Acerca de las revelaciones ilegítimas, véase E. Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch* (1946) 111 s.

enfrentamos al plantear la cuestión de la esencia del profetismo desde el punto de vista de la historia de las tradiciones) [23]. La cuestión acerca de qué es lo específico del género apocalíptico, debe responderse de un modo nuevo a la vista de este hecho: sus elementos materiales y sus métodos se pueden deducir de una larga historia de las tradiciones, y también de un segundo hecho: que sólo dejan ver al lector su última actualización. Las características generales que solían enumerarse hasta ahora para definir la esencia de la apocalíptica necesitan de una revisión, pues todas esas definiciones dependen demasiado del presupuesto de una unidad interna de la apocalíptica. No son las características específicas de lo apocalíptico: ni lo esotérico, ni la periodicidad de la historia, ni la idea de la transcendencia de las realidades salvíficas, ni la explicación de los textos canónicos, ni la pseudonimia, ni la interpretación de sueños, ni los relatos de viajes celestiales, ni los relatos históricos en el estilo de vaticinios [24]. El interés se centra ahora en el segundo hecho: la actualización de los materiales y métodos antiguos. Aquí es donde

23. Cf. más arriba las páginas 19, 372 s.
24. Los textos egipcios de vaticinios, especialmente la llamada Crónica Demótica, pueden ser significativos, desde este punto de vista, para la comprensión del Antiguo Testamento; aunque no para comprender los profetas, cosa que se había pensado hasta ahora (H. Gressmann, *Der Messias* [1929] 417 s.), sino para comprender la sabiduría. «Ya el término mismo de literatura profética me parece que induce a error. Pues los que allí vaticinan no son profetas. No hablan por haber sido arrebatados. No se refieren tampoco a ningún tipo de revelación divina. Tampoco son necesariamente sacerdotes, son solamente *sabios* (la cursiva es mía), que disponen de un conocimiento secreto que les da la capacidad de ejercer la magia, y también de mirar en el futuro». H. Bonnet, *Reallexikon der ägypt. Religionsgeschichte* (1952) 608.
En la Crónica Demótica, aunque también en el Oráculo sobre Ameni (AOT, 46 s.), en el Oráculo del alfarero (AOT, 49 s.), y en el Oráculo del cordero (AOT, 48 s.) se encuentra, al menos en germen, una descripción de la historia en forma futura. En la Crónica Demótica hay incluso un *vaticinium ex eventu*, que lleva luego a un auténtico vaticinio (cf. Dan 2; 7; 11). Las coincidencias del Oráculo del alfarero —que se ha llegado a definir como un pequeño apocalipsis— con la apocalíptica, han llamado la atención desde hace tiempo (J. B. Bousset - H. Gressmann, *Die Religion des Judentums* [1926] 486, A 1). Para los textos egipcios cf. S. Herrmann, *Prophetie in Israel und Agypten*, Suppl. VT IX (1962), donde las líneas trazadas por el autor en dirección a la profecía, aunque sea con mucho cuidado siguen siendo problemáticas.

puede ser captado por primera vez lo apocalíptico. ¿Pueden llegar a reconocerse los puntos de vista especiales, bajo cuya influencia el antiguo tesoro de la tradición se puso de nuevo en movimiento?

Para poder seguir adelante, hay que dedicarse primero intensamente al estudio de los aspectos específicamente escatológicos, pues por más profundo que nos parezca el enraizamiento de los escritos apocalípticos en la sabiduría, no hemos visto nunca a ésta ocupándose de los materiales escatológicos. Al ocuparse de «los antiguos vaticinios», cosa que pertenecía a las ocupaciones de los sabios, piénsese en la exégesis tal y como aparece en Dan 9, 24 s. (Eclo 39, 1). Entre las descripciones de la historia de Israel que hace la literatura apocalíptica (cf. página 387, nota 12) y las de Eclo 44 s. existen importantes puntos comunes (p. e., en el estilo enumerativo que renuncia al encadenamiento causal). Incluso sobre la supremacía del dominio universal de un pueblo después de otro, reflexionaba ya Sirac (10, 8). Pero sin embargo, con su mirada a un final de la historia, a un juicio universal y a una redención, la visión histórica de la apocalíptica trae algo nuevo. Esa mirada a una plenitud culminante de la historia, con todos los fenómenos que la acompañarán («dolores del mesías», venida del «Hijo del hombre») es el rasgo específico más cierto del género apocalíptico. Pero a nuestro juicio no causa dificultades insuperables la hipótesis de que la sabiduría, tendente siempre hacia lo enciclopédico, se abriera en una fase determinada, y probablemente tardía, al estudio de las cosas que han de suceder al final, y que en esta apertura desempeñó un papel importante la elaboración de materiales de conocimientos forasteros, sobre todo iraníes. Sin embargo quizá no se deba dar demasiada importancia a ese hecho, pues el ocuparse con los materiales de conocimiento de otros pueblos era propio de la sabiduría israelítica ya desde los días de Salomón. No podía ser de otro modo, dada la intensa simbiosis que se producía en el ámbito del gran imperio persa. En ese ámbito —a diferencia de encuentros anteriores con los tesoros culturales de otros pueblos— tropezó Israel con ideas cosmológicas de acuñación expresamente esca-

tológica, y no cabe duda de que Israel tomó algunas ideas parsis. La apocalíptica iraniana es también revelación, descubrimiento del curso del mundo desde su creación hasta su renovación; también el tiempo está dividido en períodos; también se habla de una *consummatio mundi* (¡río de fuego!); de una resurrección de los muertos y de una transfiguración del mundo [25].

La cuestión de la «escatologización» de la sabiduría es importante, porque solamente a partir de esta cuestión puede aparecer el elemento específico de la visión apocalíptica de la historia; a saber, la idea de la unidad de la historia [26]. En efecto, la idea de que la historia forma una totalidad solamente podía provenir de la concepción de un *eschaton* que pusiese fin a dicha historia, ya que solamente partiendo de ese supuesto se puede hablar de la tendencia hacia una meta de toda la historia. Pero la cuestión sigue siendo si ese horizonte escatológico penetró en la antigua sabiduría en una época muy tardía, es decir, en la época de la apocalíptica, y si tal vez lo hizo con brusquedad.

Esta cuestión sólo podrá ser respondida mediante investigaciones detalladas a cargo de la historia de las formas y la historia de las tradiciones, investigaciones que por el momento todavía faltan. La entrada casi repentina de esa literatura en una época determinada, podía hablar a favor de la penetración muy tardía de la perspectiva escatológica. Pero, ¿qué sabemos de la producción literaria de los siglos III y IV antes de Cristo? ¿No hay que contar incluso con la posibilidad y aun probabilidad de que el código sacerdotal haya sabido mucho más acerca de Henoc, de lo que se manifiesta en la frase de Gén 5, 24? El código sacerdotal, con la periodicidad esquemática de su imagen histórica, va mucho más allá que las fuentes más antiguas del Pentateuco; sobre todo al hacer uso de un complicado aparato de notación de los años. Aun cuando explícitamente no trató de la expectación de una consumación escatológica del mundo, es evidente que conoció

25. G. WIDENGREN, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte:* Numen (1954) especialmente 39 s.
26. D. RÖSSLER, *o c.*, 68.

tal aspecto, como consta de Núm 14, 21. Las palabras acerca de la gloria divina que llenará un día toda la tierra son precisamente tan interesantes, porque parecen concordar muy poco con los deseos específicos del código sacerdotal, pero descansan sin embargo sobre una idea teológica que evidentemente no era incompatible con el contenido de la fuente P. Ya Isaías III, a finales del siglo VI, había hablado de una nueva creación escatológica del cielo y de la tierra (Is 65, 17; 66, 22). Esta idea está mucho más cerca de la escatología específicamente apocalíptica, que la visión del futuro, inmanente a la historia, tal como todavía era característica de Jeremías y de Isaías II (cf. Hen Et 91, 16; 4 Esd 7, 75 y otros sitios). Por lo que concierne a la periodicidad de ciertos fragmentos históricos, naturalmente que todavía no se puede definir como escatológica, por cuanto que se limita a la predicción de épocas determinadas de salud o de desgracia. Y el mismo dualismo de los eones, que fue configurado de muy distintas maneras, y que consideramos específicamente apocalíptico, ¿era en principio otra cosa que esa alternancia periódica de épocas de salud y de desgracia, que ya conocía la sabiduría? Quien crea que la apocalíptica ha de entenderse a partir de las tradiciones sapienciales, tendría que limitar tal idea en el sentido de que la sabiduría no se continúa in extenso en ella, sino solamente algunos de sus sectores; sobre todo la ciencia de la interpretación de sueños, y la ciencia de los oráculos y los «signos». De este modo no dejaría de tener fundamento la tardía teoría rabínica de que los profetas se habían separado de los sabios en época posterior [27].

Pero lo que sí parece claro es que nuestro concepto de la «apocalipsis» necesita urgentemente de un examen crítico, ya que su utilización para definir tanto un fenómeno literario, como uno teológico, se ha hecho problemática [28]. Quizás ese examen pudiese además hacernos avanzar en la enojosa cuestión del origen de la gnosis.

27. R. MEYER, ThWBNT VI, 819, 821.
28. Frente a un tipo de afirmaciones que siempre resurgen, debemos

3. Daniel[29]

Después de todo lo que hemos venido diciendo, nadie ha de esperar que en Daniel haya unos vaticinios que, como en el caso de los profetas, procedan de una tradición de elección. En realidad las tradiciones de los patriarcas, del éxodo, o de Sión, parecen haber sido totalmente extrañas al mundo de ideas de Daniel[30]. Los textos en forma de himno, que en ocasiones se entremezclan en los perícopas (Dan 2, 20-23; 3, 33; 4, 31-34; 6, 27-28) se diferencian notablemente de los antiguos himnos, cuyos temas principales eran, como es sabido, las maravillas realizadas por Yahvéh en la creación o en la historia de la salvación[31]. Pero en el caso de Daniel, el horizonte religioso de los que oran ha sido, sorprendentemente, desprovisto de contenido histórico: se alaba la grandeza de su poder que puede poner o quitar reyes, salvar y liberar; se alaba también su sabiduría que ilumina a los hombres, y el carácter indestructible de su reino. Lo cual no quiere decir, naturalmente, que Israel se hubiera desvinculado plenamente, en aquella época, de la tradición histórico-salvífica. La salvación de Israel está en la adhesión a los mandamientos divinos, también en el caso de Daniel; y en la transgresión de dichos mandamientos, está el peligro y la amenaza mayor. Pero aquí los mandamientos han sido extrañamente absolutizados y desvinculados de su re-

acentuar que la «apocalipsis» no presenta un «género» especial, desde el punto de vista literario. Por el contrario, desde el punto de vista de la historia de las formas es un *mixtum compositum*, que nos permite sacar la conclusión de que tuvo una complicada prehistoria desde el punto de vista de la historia de las tradiciones. En cuanto a la forma global de tales libros, se puede advertir una cierta preferencia por el género literario del «Discurso de últimas voluntades», de «Testamento». Que tampoco es específicamente apocalíptico.

29. W. Baumgartner, *Ein Vierteljahrhundert Danielforschung:* ThR (1939) 59 s., 125 s., 201 s.; Id., *Zu den vier Reichen von Dan. 2*: ThZ (1945) 17 s.; K. Koch, *Spätisraelitisches Geschichtdenken am Beispiel des Buches Daniel:* Historische Zeitschrift (August 1961) 1 s.

30. Sólo en la oración de Dan 9, 4 s. se alude a la tora de Moisés y al éxodo. Pero hay que considerar a este texto como una interpolación secundaria, y además no es un vaticinio.

31. Cf., tomo I, 437-438, 441 s.

lación con la historia de la salvación. Tienen un sentido claro, definido de una vez por todas; por lo tanto no hay que interpretar la voluntad de Dios en cada época, como fue el caso anteriormente[32].

Las leyendas relativas a Daniel (c. 1-6), en las que se ha de ver el material tradicional más antiguo del libro, visualizan esa vinculación de Israel a los mandamientos, con toda la gama de posibilidades conflictivas que de ello pudieran resultar. Aun cuando esos relatos muestran por lo general a los miembros del pueblo de Dios en un extraño aislamiento y aun separación frente a lo que les rodea, tienen plena confianza en lo que se refiere a la posibilidad de una simbiosis con el imperio pagano. Sin perjuicio alguno permiten que sus héroes concurran y triunfen en la dura carrera de funcionarios oficiales; asimismo Daniel participa en las posibilidades de formación que ofrece ese estado (c. 1), así como en los honores que Nabucodonosor va a conferir (Dan 2, 48 s.; 6, 29). Hay que excluir que el Nabucodonosor o Darío de esta narración sea un modelo del terrible Artíoco IV, instigador de la «abominación de la desolación». En la lealtad confiada que Daniel y sus amigos demuestran a Nabucodonosor se reflejan épocas más tranquilas que la de la sublevación de los Macabeos. Es evidente que estas leyendas, de tan fuerte sabor didáctico, se dirigieron originariamente al judaísmo de la diáspora persa. Las palabras que dirigieron a sus contemporáneos son una exhortación a prestar obediencia plena a los mandamientos de Dios, precisamente dentro de esa estrecha convivencia con los adoradores de otros dioses. Aunque también es una exhortación a la vigilancia, a fin de mostrarse preparados por si se diera el caso de conflictos graves; ya que del seno de esos imperios, y de lo más profundo de sus cultos, puede levantarse repentinamente el odio contra los miembros del pueblo de Dios, y contra su modo de adorar a Dios. Tres de las seis narraciones (Dan 1; 3; 6) constituyen casos de conflictos, en los que los cre-

32. Véase a este respecto ya el tomo I, 257 s.

yentes hubieran estado perdidos si Dios mismo no los hubiera llevado a través de todos los peligros. Pues —y esto es el otro aspecto del mensaje de estas leyendas— los que se hallan en la diáspora de Israel deben saber que no están solos; no están abandonados, como pudiera parecer, a la superioridad del poderío de esos imperios del mundo. Mientras perseveren en la obediencia, la ayuda de Dios estará cercana (Dan 3; 6). Se amplía por tanto el horizonte teológico: pues detrás del problema de la amenaza y la preservación de unos pocos, se hace patente la mano de Dios que dirige la historia del mundo y que no permite que los suyos sean escarnecidos (Dan 5), y que también puede desposeer a los soberanos de este mundo y de nuevo volverlos a entronizar (Dan 4). Era necesario decir todas estas cosas a quienes estaban tan intensamente metidos en el entorno vital de un imperio pagano. La confianza de estas leyendas descansa por tanto en la certeza de la fidelidad de Dios. No solamente saben exhortar, sino también consolar.

Parece paradójico que precisamente unos relatos, tan manifiestamente confiados en la simbiosis con el paganismo, hablen por otra parte sin disimulo de las últimas consecuencias de la obediencia; es decir, del martirio. Se ha impugnado la aplicación de este concepto a los mártires precristianos, ya que solamente podría hablarse de martirio cuando el sufrimiento, de manera expresa, estuviese orientado a la idea de testimonio (y no a la de fidelidad con respecto a la ley); y sobre todo, solamente cuando el mártir fuese consciente de que «se cumplía en él una parte de la última palabra de Dios a la humanidad», es decir: cuando el mártir se supiese incorporado al acontecimiento escatológico de Cristo (H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums* [1936] 3, y especialmente 106 s.). Esta definición de la esencia del martirio cristiano es ciertamente justa y debe tenerse ante los ojos, pues remite a los rasgos del martirio cristiano, que adquirieron su sentido por medio de la aparición de Cristo y de su sufrimiento. Por otro lado, la pasión de Jeremías, del siervo de Dios, y aun los conflictos de Dan 3 y 6, están próximos al hecho cristiano; pues también en Israel se fue haciendo cada vez más patente, como algo intrínsecamente lógico, que los que se unían más estrechamente a Yahvéh, serían llevados al sufrimiento [33]. Esta situación paradójica no la consideraban los afectados como un fin de sus relaciones con Dios, ni la rechazaban. Más bien la aceptaban. En el contexto que estudiamos ahora es importante que los tres hombres en modo alguno confían en un milagro, sino que otorgan a Dios la libertad de dejar perecer a sus confesores (Dan 3, 18). Tampoco se puede decir que en Dan 3 el pensamiento del testimonio tenga una signi-

33. A. JEPSEN, *Nabi* (1934) 183.

ficación subordinada; pues mediante su obediencia a los mandamientos, esos hombres dan testimonio en favor del Dios de Israel, y lo hacen de manera expresa. Esta relación de dependencia entre testimonio y sufrimiento es todavía más clara y lógica en Jeremías. El, y no los tres jóvenes, es el paradigma del mártir en el Antiguo Testamento.

El tema propiamente dicho de los apocalipsis tardíos, es decir, la consumación de la historia, está solamente preludiado en las narraciones de Daniel. El problema de los imperios universales, su enorme poderío, su desaparición, y la aparición de nuevos reinos en su lugar, suena ya claramente; pero el horizonte es todavía intra-histórico. Por primera vez en las visiones en sueños de Dan 2 y 7, nos lleva el autor apocalíptico a un límite extremo, donde historia y transcendencia se tocan; más aún su mirada va más allá, al mundo de la transcendencia misma [34]. En la visión de la estatua representativa de las monarquías parece que confluyeron ideas muy antiguas sobre la sucesión de las edades del mundo (tal como fueron tomadas por Hesíodo, entre otros), con otras sobre la sucesión de los cuatro reinos políticos (tal como se encuentran todavía en los escritores romanos). Es fácil comprobar que la referencia a Antíoco Epifanes se alcanzó extendiendo el esquema de los cuatro metales; ya que en su configuración hipotéticamente más antigua, la imagen de los cuatro reinos se refería probablemente al imperio de Alejandro. La aplicación de la imagen de los cuatro reinos a Antíoco IV y a la gran tribulación —sobre todo en el párrafo de la interpretación (Dan 2, 36-45)— se hace sin mucha unidad, pues el texto invitaba a nuevas interpretaciones. Pero en lo esencial es perfectamente claro: con el temible vástago del cuarto reino la historia del mundo llegará a su fin. La piedra que se soltará «sin mano de hombre» y destruirá el reino transformándose ella misma en una gran montaña, es una imagen del reino de Dios que todo lo ha de llenar. Lo mismo sucede en la visión de los cuatro animales; también en ella un material más antiguo ha sido referido,

34. Para lo siguiente, véase M. NOTH, *Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik*, en *Ges. St.*, 248 s.

no sin prolijidad, a la *tribulación religiosa* producida por Antíoco IV en Israel[35]. Es verdad que aquí la escena cambia: se ve la sala del trono celestial; y la visión, en todo lo que sucede en ese plano, va mucho más lejos que las afirmaciones contenidas en la visión de la estatua de las monarquías. Si en la primera parte de la visión de los animales era todavía manifiesto que algo sucedía en los reinos —es significativa a este respecto la forma pasiva indeterminada que se emplea: «le fueron quitadas», «le fue dirigido (v. 4)», «le fue dado (v. 6)»—, en la visión del trono se hace visible el ámbito del que proceden las disposiciones sobre los reinos[36]. Se trata del salón del trono de Yahvéh, en el que reside su tribunal y en el que se efectúa solemnemente la última transferencia de la soberanía del mundo a los «hombres». Por muy alejados que nos hallemos en la esfera de estas ideas apocalípticas, de aquella esperanza mesiánico-davídica específica —el Ungido de que hablaban los profetas procedía de la tribu de David y de Belén (Miq 5, 1) y no del cielo—, no cabe ninguna duda de que cuando se habla del Hijo del hombre, en Dan 7, 13, se está pensando en una figura mesiánica en el sentido amplio de la palabra. La cuestión sobre el origen de esta idea todavía está confusa. Pero en cualquier caso se puede decir que la visión habla de una figura individual que desciende del mundo celeste, a la que Dios ha hecho capaz de recibir «poder, honor y reinado» sobre todos los pueblos del mundo[37]. En el pasaje

35. Los cuatro animales representan al mundo en su totalidad, del mismo modo que los cuatro ríos del paraíso en Gén 2, 10 s., o los cuatro cuernos de Zac 2, 1. En Dan 7, 3 se transluce incluso una concepción, según la cual los cuatro animales salieron del mar al mismo tiempo. Lo que corresponde plenamente a la imagen de los cuatro cuernos de Zacarías.

36. A propósito de estas formas pasivas características, véase M. NOTH, *Th. St. Kr.* (1926) 144 s.

37. Entre los numerosos intentos para determinar el origen de la idea del Hijo del hombre, me parece que el de O. Procksch merece una especial atención; según él la idea del hombre que viene en las nubes del cielo se relaciona con la venida de la «gloria de Yahvéh», especialmente tal y como está configurada en Ez 1, 26. También Ezequiel ve descender del cielo «algo así como un hombre». Por lo demás la venida de la *kabod* divina sobre las nubes, es característica del código sacerdotal. O. PROCKCH, *Christentum und Wissenschaft* (1927) 427 s.; ID., *Theologie des AT*, 416 s.

interpretativo (Dan 7, 17-27) esa figura del «hombre» que, como hemos dicho, originariamente había sido entendida ciertamente como individual, se interpreta ahora sorprendentemente de modo colectivo: personifica a «los santos del altísimo». La opinión, hasta ahora apenas discutida, de que esos santos del altísimo representaban precisamente al pueblo de Israel, ha sido impugnada recientemente; mirando al lenguaje empleado en el Antiguo Testamento y en los textos extra-canónicos, lo más probable es que se deba pensar en seres celestiales; es decir, en la idea de que al fin de los tiempos el gobierno del mundo será puesto en manos de los ángeles[38]. Como quiera que sea, esa visión abarca un espacio mucho más amplio que cualquier otra visión, pues comprende los acontecimientos desde la creación, hasta la venida del reino de Dios. Los reinos del mundo salen de la dimensión de lo caótico; su esencia y su comportamiento aparecen con extraños contornos. Prescindiendo de la excrecencia del cuarto animal, son más pasivos que activos, y Yahvéh reina sobre todos ellos, aun sobre la furia del «cuerno», con supremacía infinita. Una sentencia judicial basta para quitarle su poder y aniquilarle. Pero el «hombre» no proviene del ámbito de lo informe y lo monstruoso, sino del mundo superior y divino. Todo está descrito desde el lugar de un espectador; la visión no está imaginada desde el punto histórico del visionario. El visionario no está dentro del suceso contemplado, sino fuera; y hace desfilar como en un film toda la historia del mundo ante su espíritu atento.

Ya la visión de los cuatro animales, en sus últimos desarrollos, señala misteriosamente a Antíoco Epifanes en el v. 25b, un plazo hasta el cual durará la tribulación. Este afán de fijar la duración del tiempo de la tribulación y el comienzo del cambio hacia la salvación, pasa solamente a primer plano en la parte del libro de Daniel más reciente desde el punto de vista de la historia de los materiales que le componen, es decir, en Dan

38. M. NOTH, *Die Heiligen des Höchsten*, en *Ges. st.*, 274 s. Sólo un pasaje (Dan 7, 21) no se corresponde con esta interpretación, como reconoce el mismo M. Noth.

8-12. No debe sorprendernos que los diferentes cómputos que se proponen en estos capítulos no estén acordes entre sí; pues los maestros de la sabiduría de aquel tiempo, realizaban sus com-complicados cálculos de diversos modos. Uno de sus afanes más particulares fue la determinación del fin de los tiempos, basándose en la interpretación de los textos proféticos antiguos, entre los que se puede señalar como ejemplo la exégesis de los 70 años anunciados por Jeremías (Jer 25, 12; 29, 10); ejemplo que nos enseña cómo se leían entonces los libros proféticos. Como consecuencia de esa interpretación de los textos antiguos, se abrió una posibilidad totalmente nueva, desde un punto de vista hermenéutico, para aquellos autores apocalípticos: la de un segundo sentido de la Escritura, o en todo caso, la de dar un nuevo sentido a afirmaciones que en sí eran perfectamente claras. Los 70 años son interpretados como «70 semanas de años», es decir, un período de 490 años. Este es ciertamente el primer testimonio de aquella exégesis de la Escritura que habría de tener tanta importancia para el judaísmo y para el cristianismo naciente. Es sumamente probable que los tres tiempos y medio, que tan importante papel juegan en los cálculos del fin de los tiempos (Dan 7, 25; 12, 7), hayan sido tomados asimismo de alguna tradición antigua; aunque no ha sido encontrada todavía la fuente de la que lo sacó Daniel en este caso particular. También en otros pasajes, los vaticinios sobre el futuro no son otra cosa que exégesis de antiguas palabras de la Escritura. Así se presenta el concepto שטף en Dan 9, 26, en el vaticinio sobre el fin de Antíoco Epifanes. No fue escogido al azar, sino que se remonta a Is 10, 22, pues ya el versículo siguiente (Is 10, 23) está citado en el mismo contexto, sólo que ahora «la destrucción que ha sido decidida» (כלה ונחרצה) se aplica al rey seléucida (Dan 9, 27), y los «rumores» que le asustan y le hacen lanzarse a su última empresa (שמועות) están tomados de Is 37, 7 [39]. La investigación crítica ha llamado la atención, a propósito de Dan 11,

39. Hay que preguntarse si la descripción de Dan 11 no hay que definirla como un *pescher* de Isaías. Así, J. L. SEELIGMANN, *Suppl. VT* I, 171.

sobre el paso del v. 39 al 40, punto de ruptura donde el *vaticinium post eventum* pasa a ser una verdadera profecía. Pero de este modo se enmascara la verdadera opinión del autor apocalíptico, ya que para él todo es profecía. Para él, tanto la historia pasada como la futura ha sido manifestada por los antiguos escritos proféticos como una totalidad, como un decurso histórico profetizado por Dios. Sin duda se necesitaba un arte exegético refinado para interpretar de tal manera los antiguos libros proféticos; pues los intérpretes parten de la suposición de que esos libros proféticos contienen, por así decir, solamente un comienzo de revelación que necesitaba todavía de la auténtica revelación de la clave, cosa que hace la exégesis de los autores apocalípticos [40].

En un decurso histórico de tal manera determinado, la decisión personal de los hombres sólo puede tener una importancia subordinada; están limitados a ser portadores de los acontecimientos, y por ello la exposición carece de tensión histórica real. El que está amenazando debe «llenar su medida» (Dan 8, 23), y al que es amenazado se le ordena esperar «el fin de la cólera» (Dan 11, 36). Por lo demás la exposición sabe distinguir en este punto entre los «apóstatas» que «atentan contra la alianza», y aquellos que «conocen a su Dios» (Dan 11, 32). Entre los que perseveran, tienen los sabios (משכילים) un papel de guías, «ayudan a muchos a ver claro» (Dan 11, 33), «los conducen a la justicia» (Dan 12, 3); su misma muerte tiene un efecto purificatorio y clarificador, que recuerda la función expiatoria del siervo de Dios (Is 53, 11). No cabe duda de que el autor apocalíptico está del lado de aquellos que pasan el tiempo de la tribulación sufriendo más que luchando, y de este modo es fiel a su convicción fundamental: sucede solamente lo que debía suceder. Está lejos de los Macabeos y de su activismo; su gran número de prosélitos le resulta sospechoso. No sin grandeza, incorpora toda la serie de sus asombrosas victorias solamente como algo relativamente sin

40. K. ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar Tovom ten Meer* (1953) 156 s.

importancia en su descripción de la historia, solamente como «una pequeña ayuda» que experimentan en ese tiempo los oprimidos (Dan 11, 34). Su mirada está dirigida imperturbablemente a la meta divina de la historia, y eso le impide alabar esta intervención de gran valor humano.

III

1

LA ACTUALIZACION DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN EL NUEVO

1. Estos escritos del antiguo Israel, tanto los que tratan de su historia ya pasada, como los que tratan de su historia con Dios todavía por venir, fueron leídos por Jesucristo, y en cualquier caso por sus apóstoles y por la naciente comunidad, como un libro de profecías referentes a él, a la salud de Israel y a la del mundo. ¿Cómo es esto posible dado que el Antiguo Testamento en ninguna parte nombra a Jesucristo, ni le conoce tal y como hablan de él los evangelios y las cartas apostólicas? Claro está que el Antiguo Testamento sólo puede leerse como el libro de una espera continuada y creciente. El sustrato más antiguo de ese inmenso complejo de esperanzas era la promesa de la tierra, que se había hecho a los patriarcas anteriores a Moisés. Pero, cosa bien extraña, no hubo ninguna realización histórica que fuera capaz de satisfacer esa espera y pacificarla. Fue descrito el cumplimiento de aquella promesa en la historia —la conquista de la tierra por Josué— e incluso se testimonió detalladamente con documentos; pero es evidente que no se pensó que de ese modo hubiera quedado definitivamente cumplida la promesa divina. En una época ya muy posterior (alrededor de 600 años después de Josué) habla en el Deuteronomio un Israel que todavía se cree a sí mismo fundamentalmente antes del cumplimiento de esa promesa de una tierra, y que espera en el futuro una realización que realmente corresponda a la palabra de Yahvéh.

En el entretanto se siguieron nuevas disposiciones salvíficas de Yahvéh: Sión fue «fundada», David «elegido». Esas disposiciones fueron solemnizadas primeramente por himnos con la forma de afirmaciones pretéritas; pero de improviso surgieron de ellas profecías acerca de un nuevo actuar salvífico de Dios en Israel. Hemos podido comprobarlo en los vaticinios mesiánicos de los profetas y en sus vaticinios sobre la nueva ciudad de Dios. Por consiguiente, la historia de la fe yahvista se caracteriza por cesuras siempre nuevas; por irrupciones siempre nuevas de nuevas disposiciones divinas; por nuevos comienzos que, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, dan paso a nuevos períodos. Pero apenas se ha adaptado Israel a ellos, es sobresaltado una vez más con el anuncio de nuevos acontecimientos, y es sacado fuera de las ideas a las que acababa de habituarse. Esto nos hace comprender una vez más la plena diferencia que separa a Israel de las ideas religiosas del antiguo oriente. Mientras que en Egipto o en Babilonia después de algún tipo de perturbaciones, que tampoco faltaron, no se conocía otra salvación que el que las cosas volvieran a aquel orden sagrado y originario, que encontraba su expresión en el mito y en el ciclo cúltico de las fiestas, Israel insiste siempre en el carácter único de los acontecimientos. Por eso quien considera los textos en su conjunto, tiene realmente la impresión de algo que no conoce el descanso; de un pueblo en peregrinación, y mirando a ese continuo partir hacia ideas religiosas siempre nuevas, tiene la impresión de que Israel vivía en el tiempo como un extranjero. No cabe duda de que esa impresión del peregrinaje irreversible de Israel se ve robustecida por la imagen que trazó de sí mismo en su herencia literaria. En la vida cúltica de Israel hubo cosas que permanecían, y otras que volvían periódicamente, es decir «cíclicas», en más cantidad de la que patentiza su legado literario [1]. Pero precisamente en ese concentrarse sobre el carácter único de cada nuevo

1. Detrás de textos como Ex 12 (institución de la pascua); 2 Sam 6; Sal 24, 7-10 ó Sal 132 (introducción del arca en el templo) hay usos cúlticos que se repetían en el ciclo de las fiestas.

comienzo, se expresa la fe yahvista de una forma más intensa. La alianza de Yahvéh con los patriarcas; la revelación de su nombre; el acontecimiento de la pascua; el milagro del Mar de los juncos; la conclusión de la alianza del Sinaí; la elección de Saúl; la fundación de Sión; el pacto con David; la entrada de Yahvéh en el templo junto con el arca; todas éstas son irrupciones de Israel en una nueva forma de su existencia y contienen ya en germen promesas divinas de gran alcance. Pero algunas de ellas, como hemos visto, fueron proyectadas hacia el futuro por los vaticinios de los profetas como arquetipos de profecías extraordinarias. De ese modo la esperanza de Israel tuvo que desplegarse siempre hacia más adelante. Es asombroso comprobar cómo Israel no dejó caer al suelo ninguna promesa, permitiendo de ese modo que las promesas de Yahvéh tomaran proporciones inmensas; y cómo también, sin preocupación alguna por los límites de las posibilidades divinas de cumplimiento, transmitió todo lo que hasta entonces no se había cumplido, sumándolo al *debe* de su Dios. Pero incluso las obras que en realidad no contienen ningún tipo de esperanza escatalógica, como por ejemplo la obra histórica del deuteronomista o el libro de Job, tienen también algo enigmático, que ve más allá de ellas mismas. ¿Acaso se justificaría el ilimitado aparato de disposiciones salvíficas de la historia de los reyes, y ese lujo de directrices y castigos, sólo con que al final un pobre rey se despojase de sus vestidos de prisionero, y se le permitiera sentarse como rey-vasallo a la mesa del rey de Babilonia (2 Re 25, 27 s.)? ¿Acaso todo aquello inaudito que se quería dilucidar entre Job y Dios, terminaría con que un revoltoso fuera reducido al silencio por Dios, y porque recibiera de nuevo hijos y rebaños? Todavía hablaremos más tarde sobre esa desproporción peculiar de las conclusiones con lo que había sido tratado en los temas que las precedían. No; el Antiguo Testamento no puede leerse más que como el libro de una expectación que va siempre creciendo hacia lo inaudito. Sólo por esta razón habría que otorgar al Antiguo Testamento un puesto especial en el marco de la historia universal de las religiones. Ahora bien, con todo esto aún no se ha respondido a

la pregunta de si hay que leerle también como el libro de la profecía sobre Jesucristo. La ciencia, que lee el Antiguo Testamento histórica y críticamente, y que enseña a tomarle en sí mismo como un conjunto de documentos religiosos, y a interpretarlo en sí mismo y por el ambiente religioso circundante, no da una respuesta segura a esa pregunta. Al contrario, partiendo de esa base, sería posible, en absoluto, que el Antiguo Testamento, con toda su expectación «simplemente nos lleve al vacío»[2]. Desde ese punto de vista a que nos venimos refiriendo, apenas se puede ir más allá de la constatación de que hay un enigma en la herencia religiosa de Israel; que es también un enigma, no pequeño, de la historia de las religiones. Mas la cuestión que se plantea es ésta: esa abstracción que hace la ciencia de las religiones, como si el Antiguo Testamento fuera un objeto que puede explicarse satisfactoriamente sin recurrir al Nuevo Testamento, ¿no es una ficción desde el punto de vista de la fe cristiana?

A la vista de las desconcertantes tomas de posición, y de las deficiones teológicas tan contradictorias de la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, puede ser provechoso hacer notar anticipadamente que en los párrafos siguientes la discusión está colocada en una sola perspectiva; la que nos ha guiado hasta este momento en el desarrollo de las tradiciones internas del Antiguo Testamento, es decir, la perspectiva de la historia de las tradiciones. Los párrafos que seguirán no tienen más sentido que el de dar un paso adelante en ese proceso que ya nos es familiar, por cuanto que intentamos comprender la incorporación del Antiguo Testamento por el Nuevo, como un paso que ya había sido preparado desde y en el Antiguo Testamento, y cuya «legitimidad» se reitera en cierta medida con ocasión de esta nueva interpretación. Por lo cual sería superfluo acentuar que no vamos a hablar de artificios hermenéuticos misteriosos. ¡Como si hubiera necesidad de ellos para comprender las relaciones de la naciente comunidad cristiana con el Antiguo Testamento! Nuestro camino no parte, pues, del Nuevo Testamento y de sus numerosas referencias al Antiguo. Ese camino, partiendo del Nuevo Testamento, ha sido seguido con frecuencia y tiene su justificación metodológica. Pero también demasiado a menudo ha llevado a confrontaciones rígidas, que no hacen justicia a la gran movilidad hermenéutica que caracteriza la relación mutua entre los dos Testamentos. Aquí vamos a realizar el intento de indicar el camino que va desde el Antiguo al Nuevo Testamento, al menos en uno de sus aspectos más característicos. Nos ocuparemos provisionalmente del aspecto formal del proceso, y para ello brevemente concentraremos una vez más, en primer lugar, nuestro interés en los procesos internos del Antiguo Testamento.

2. «...einfach ins Leere hinausweist»: K. BARTH, *Kirchl. Dogmatik* I, 2, 98.

2. Ya hablamos antes de que, en el aspecto cúltico, a la fe yahvista precedió una fase que llamamos la religión del Dios de los patriarcas, y que las tradiciones de ese culto —al menos en lo esencial— fueron aceptadas más tarde por la fe yahvista. Pero semejante incorporación no condujo a una unificación o a una fusión; más bien se conservó todavía durante mucho tiempo el recuerdo de que con la revelación del nombre de Yahvéh, comenzaba algo nuevo (Ex 3, 1 s.; Ex 6, 3). La adoración al Dios anterior a Moisés contiene rasgos que, de modo sorprendente, parecen preparar la fe yahvista posterior (la divinidad carece de vinculación a un lugar, cosa tan frecuente en el antiguo oriente; hasta tal punto es de intensa su vinculación a un grupo humano y la asociación a su destino histórico)[3]. Pero por otro lado también existen profundas diferencias. Yahvéh era el Dios de las doce tribus y el Dios de las demás revelaciones: el Dios de los patriarcas lo era solamente de una pequeña tribu de nómadas. Después, las tradiciones relativas al Dios de los patriarcas fueron recogidas por la fe vista; la fe yahvista reconoció la voz de su Dios en la promesa de una tierra hecha a los patriarcas. Yahvéh entró

3. *Cf.* tomo I, 30 s.

entonces en las tradiciones originarias; fue él quien actuó en favor de Abraham, Isaac y Jacob. De este modo las antiguas narraciones de los patriarcas brillaron con nueva luz; ¡qué gran diferencia debió suponer que Yahvéh entrara en lugar del «Fuerte de Jacob»! Desde un punto de vista hermenéutico, esto significa una interpretación completamente nueva de las antiguas tradiciones. Se puede comprobar claramente en un punto: la antigua promesa de una tierra fue cambiada de dirección por la fe yahvista, en el sentido de un cumplimiento distinto y más lejano: la conquista de la tierra prometida por Josué. La estancia de los patriarcas en la tierra de Canaán aparecía como algo transitorio, como la época en que los patriarcas «en la tierra en la que vivían como extranjeros», habían esperado el cumplimiento propiamente dicho [4]. Sin que podamos dar muchos detalles, se podría sin embargo decir, que juntamente con esa incorporación a la fe yahvista se daría seguramente también el rechazo de ciertos elementos de la antigua adoración a Dios. La fe yahvista no hubiera permanecido siendo lo que era si no hubiese dejado a un lado calladamente lo que era incompatible con ella. Tenemos que contar por tanto con algún tipo de proceso selectivo, por medio del cual unas cosas fueron conservadas y otras abandonadas; proceso que se repetiría más tarde.

Mucho más claro aparece un proceso semejante en la relación de los profetas con las tradiciones, santificadas por los años, de la elección, propias del culto de Yahvéh. En este caso todo está bajo la clara luz de los documentos, pudiendo ser evocado hasta en los detalles. No es necesario repetir que se produjo una profunda ruptura en la reladión de los profetas con las tradiciones de elección —que fundamentaban la salvación— de los patriarcas, y con las tradiciones del Sinaí, del éxodo, de Sión y de David. Los profetas veían a ese Israel, que hasta entonces se creía a sí mismo protegido y bendecido por Yahvéh, sometido al juicio divino. Pero no invitaron, como si hubiesen sido reformadores,

4. Cf. tomo I, 221 s.

a prestar mejor obediencia a lo que en aquellas tradiciones había llegado a ser manifiesta voluntad salvífica de Yahvéh. Lo decisivo fue que, la llamada a la salvación que se ofrecía en aquellas tradiciones, la vieron interrumpida para sus contemporáneos, y sólo vieron un camino muy estrecho hacia la salvación que Yahvéh iba a realizar. Por otra parte está muy lejos de ellos el querer «abrogar» las antiguas revelaciones hechas por Yahvéh; hemos tenido suficientes ocasiones para constatar que tomaron más en serio que sus contemporáneos a esas tradiciones. Pero al mismo tiempo, y por eso nos interesa en este momento, hablan de ellas como de un lugar teológico que está en el pasado; pues los profetas están llenos del nuevo acontecimiento de Dios, cuya irrupción han conocido. El que incluyeran las antiguas tradiciones en su predicación se funda en que habían reconocido en ellas algo así como un carácter de profecía. Esperaron un nuevo David, un nuevo éxodo, una nueva alianza, una nueva ciudad de Dios. De este modo, lo antiguo adquirió una significación de «tipo», anunciado de antemano, con relación a lo nuevo. Pero no cabe duda de que los profetas actuaron con plena libertad en la valoración tipológica de los elementos antiguos de la tradición. También en este punto tomaron algunas cosas, abandonando otras. Como la predicación de las «cosas nuevas» se mueve preferentemente en el terreno de las afirmaciones positivas, aparece mucho menos, como es natural, lo que dejan los profetas de lado, ya que lo supera el nuevo acontecimiento salvífico. Salta a los ojos que había menos motivo para hablar de lo que iba a ser «abolido», que del antitipo que debía cumplirse según el «tipo» original que le había precedido. Pero en algunas ocasiones, y con el deseo de mayor claridad, los profetas se dejaron llevar a una confrontación de lo nuevo con lo antiguo, en la que el «ya no» se presenta también polémicamente. En ninguna parte ocurre más claramente que en la perícopa de la nueva alianza, de Jer 31, 31 s., que por eso tiene para nosotros un valor paradigmático para entender los vaticinios de los profetas. Es decir, para entender esa combinación misteriosa de fidelidad a la antigua tradición salvífica y al mismo tiempo a su superación radical. Las

palabras de Jeremías dan a entender que la nueva alianza no traerá ningún cambio con respecto a la voluntad de Dios revelada a Israel. Podría parecer a primera vista que la novedad sería sólo parcial; es decir, una modificación del proceso de transmisión de la voluntad de Dios a Israel: Dios no sólo la proclamará, sino que la implantará en su pueblo. Esto que aparentemente es parcial, coloca a todo el conjunto sobre una nueva base. Si Jer 31, 31 s. va mucho más allá que muchos otros vaticinios proféticos también respecto a su clara distinción entre lo nuevo y antiguo —aun cuando en los demás vaticinios se contuviera implícitamente lo mismo—, no por eso llega a una confrontación realmente exhaustiva de lo antiguo y lo nuevo. Jeremías no se preocupa de describir exhaustivamente lo que debía abolirse y lo que debía seguir valiendo, sino solamente de hacer una insinuación, casi al modo de una consigna, de lo que tenía que decir a sus contemporáneos acerca de sus problemas [5]. Esto nos lleva a una constatación, muy importante en este contexto: la actualización global de las antiguas tradiciones a cargo de los vaticinios de los profetas; ese apoyarse en lo antiguo; ese traer lo antiguo hasta lo nuevo, y por otra parte: ese pasar muchas veces más allá de todo aquello que realmente era anticuado y estaba abolido a los ojos de los profetas; todo esto sólo puede ser entendido como un proceso carismático desde su base. Para decirlo más exactamente: como un proceso carismático ecléctico. Aunque es evidente que los profetas se dejaron influir por las tradiciones antiguas a la hora de hacer sus vaticinios, no se puede sin embargo decir que para actualizar lo antiguo se sir-

5. Véanse más arriba las páginas 265 s., 336 s.
El texto de Jer 31, 31 s. ha sido entendido a menudo por los exegetas demasiado «dogmáticamente», como si se tratase de la exposición de una gran totalidad teológica, de enorme envergadura, por así decir. Puede haber dado motivo para ello el estilo didáctico, «deuteronómico». Pero en esta contraposición de las alianzas todo se centra en un solo punto: la transferencia de la voluntad divina. También Jer 31, 31 s. tiene todo el estilo de una de aquellas actualizaciones proféticas, ocasionales y ad hoc. Probablemente se hubiera podido iluminar la diferencia entre las dos alianzas, escogiendo otro punto que caracterizara «lo nuevo».

vieran de algún método. Tanto la medida de su fidelidad como la de su libertad están determinadas sólo por la inspiración del momento, y por consiguiente es distinta en cada caso. Unas veces llama más la atención la fidelidad a lo antiguo del vaticinio profético; otras veces, en cambio, la libertad de la transposición. Si se quisiera intentar una formulación, dentro de cada uno de los vaticinios, de su relación con lo antiguo, es decir, si se intentara separar claramente con la exégesis aquello que se detiene en lo antiguo y lo que va más allá, se obtendría una imagen sumamente complicada del vaticinio en cuestión. Cabría preguntarse si el exegeta no debería abstenerse de tal trabajo hermenéutico, pues la combinación de lo nuevo y lo antiguo es en realidad totalmente indisoluble. Sea como fuere, el profeta, en lo que podemos ver, no se ha pedido cuentas sobre eso. Antiguo y nuevo se unen en su boca para transformarse en algo totalmente actual y cerrado en sí mismo. Si Isaías II transpone la predicación de la promesa hecha a David en favor de todo Israel, el exegeta reconoce en algunos detalles —por ejemplo que Yahvéh quiera hacer de Israel un נגיד— elementos antiguos de los que se ha servido el profeta para actualizar la promesa divina; pero debe decir al mismo tiempo que los elementos antiguos han sido totalmente absorbidos por lo nuevo y se han mezclado con ello [6]. Otro ejemplo de la libertad extrema con que se actualizaba lo antiguo la encontramos en la recapitulación de la historia de la salvación de Ez 20 [7]. ¡Así, de una manera tan nueva, se podían interpretar en el siglo VI las santísimas tradiciones del éxodo y los acontecimientos de la época del desierto!

Un texto que ejemplifica muy bien las vicisitudes hermenéuticas que se producían en la transmisión de las antiguas tradiciones, es la perícopa de la lucha de Jacob, de Gén 32, 23 s. Debemos sobre todo a Gunkel el conocimiento de la gran antigüedad del material legendario, que se remonta muy atrás en la prehistoria de Canaán, o en todo caso en la época pre-israelítica y preyahvista. Pero luego ese material fue asumido por la fe yahvista. ¿Por dónde debe comenzar la exégesis? Es justificado el intento de hacer una reconstruc-

6. Sobre Is 55, 3 s. cf. más arriba las páginas 67, 301-302.
7. Sobre Ez 20, cf. más arriba las páginas 282 s.

ción científica de la leyenda, según su presunta forma primitiva. Sin embargo ya no tiene mucho sentido hablar de un «demonio fluvial» que está al acecho, una vez que ese material narrativo fue incorporado a la fe yahvista, y no cabe ya ninguna duda de que Yahvéh es el dios que trató con Jacob. Pero, ¿cómo se portó Yahvéh con Jacob? ¿Le estuvo acechando, y luego tuvo miedo de él, al modo de los demonios, con la irrupción de la aurora? Desde el momento en que Yahvéh entró en la historia (Yahvéh creador del mundo; Yahvéh el de las narraciones de Abraham; el que sería más tarde Yahvéh de Moisés) surgió una significación totalmente distinta, y hay que comenzar otra vez la interpretación desde el principio. Verdaderamente hay que decir que parece que hoy sabemos más sobre el contenido de la leyenda pre-yahvista, que sobre lo que resulta de la incautación de ese material primitivo por Yahvéh (G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, ATD, 27, 31 s.). Una interpretación atenta, que se esfuerce por comprender la narración partiendo de la «atmósfera» de la fe yahvista, no dejará de notar que algunos elementos que eran importantes para la antigua leyenda, pasan a un segundo plano, mientras que otros brillan con nueva luz, como por ejemplo, la lucha con Dios, o las palabras de Jacob: «no te dejaré». Podemos hacernos una idea del sentido que esta narración tenía para los profetas, solamente por la indicación, demasiado breve, de Oseas (Os 12, 4 s.). Sin embargo basta para mostrarnos que el profeta seleccionó de ese acontecimiento algo —la insistencia trapacera de Jacob— que todavía no percibía la conciencia yahvista de Gén 32, 23. Pero el cristiano —y en esto nos adelantamos a las consideraciones que vamos a hacer después— colocará la narración a la luz de Jesucristo, y la exégesis tendrá que volver a empezar desde el principio.

Todavía estamos muy lejos de poder determinar con más precisión, fenomenológicamente, la esencia de las afirmaciones teológicas de Israel. Son especialmente interesantes para nosotros sobre todo en relación a su «lengua»; ya que no intentaron expresar en formas nuevas los nuevos conocimientos. Lo nuevo se sirve de la forma tradicional, y llega a saber moverse dentro de esas formas propiamente arcaicas con una libertad asombrosa, a menudo sólo con la ayuda de cambios aparentemente insignificantes, especialmente con la ayuda del contexto, es decir cambiando la significación global del conjunto. ¡Cuántas conclusiones radicales que se sacaron y se siguen sacando de esta «captación» por Israel de tradiciones cúlticas ajenas, se limitarían, desde este punto de vista, a sus justas proporciones, que son las que corresponden en realidad a la importancia del proceso! Por el hecho de constatar esa «captación» no se ha avanzado mucho; pero la cuestión de si la fe yahvista podía haberse expresado en una forma originalmente cananea, o si eso la hubiera falsificado necesariamente, es sumamente difícil de responder.

Estas consideraciones no tienen como meta el reconstruir por etapas la historia de la salvación. Incluso cabría preguntarse si esa incorporación de lo antiguo en lo nuevo, y la forma de actualizarse, no limitan más bien la idea de la historia de la salvación. Los grandes ensayos históricos del Antiguo Testamento no fueron escritos para ser puestos orgánicamente unos al lado de otros, con vistas a la constitución de una tradición histórica sin rupturas. Cada uno de ellos abarca solamente una fase de la

historia de Israel. Sobre todo, cada uno presenta esa su fase desde puntos de vista teológicos completamente distintos. Como consecuencia de ese aspecto de «parte» de algo, tienen siempre algo de fragmentario, y por eso necesitaban de una actualización continuada, que correspondiese a las exigencias de las nuevas situaciones. En este punto de nuestra investigación la cuestión es si no sería posible esponjar un poco desde nuestros conocimientos el problema de la utilización de lo veterotestamentario en el Nuevo Testamento, pues da la impresión de que seguimos operando en la confrontación del Antiguo y el Nuevo Testamento con medidas demasiado rígidas. A este respecto podemos suponer que la libertad de apóstoles y evangelistas con relación a la utilización, modificación o rechazo de lo veterotestamentario, no estaba muy por detrás de la que ya Ezequiel había empleado. De ello se puede decir con mayor razón todavía que cuando dan su testimonio, están ya en un lugar situado más allá de las tradiciones veterotestamentarias, y a pesar de eso comprobamos que en sus relaciones con el Antiguo Testamento —cuando lo utilizan, modifican o rechazan— realizan una ruptura semejante a la que hemos constatado ya dentro del Antiguo Testamento. Ya hemos dicho más arriba que los profetas no hablan improvisando; que se muestran vinculados a tradiciones muy determinadas; que se mueven, con extraña dialéctica, en el ámbito de los antiguos testimonios de la fe yahvista; que toman de ellos su legitimación, y sin embargo los sobrepasan por sus contenidos nuevos, e incluso saltan por encima de ellos; que los tratan eclécticamente, pero sin embargo construyen sus argumentos sobre base más ancha apoyándose en ellos. ¿No queda descrita con esto la relación de los apóstoles y evangelistas con el Antiguo Testamento [8]? Ahora, una vez más, fue proclamado un nuevo nombre por encima de la antigua tradición de Israel: los antiguos textos hablaban del Christus-Kyrios como de alguien que entraba en posesión de una antigua herencia. Un signo típico de esa

8. Véase más arriba la página 300.

apropiación de que hablamos es la transferencia de las afirmaciones hechas a propósito de Yahvéh-Kyrios, de la traducción griega, en favor del nuevo Kyrios, con lo cual las antiguas afirmaciones entraban de repente en nuevas relaciones teológicas [9]. Ahora bien, ¿quién querría delimitar hermenéuticamente en esos textos lo que se conservaba del sentido primitivo y lo que es ya novedad? Estamos ante el proceso de «adaptación» de que hemos hablado antes, y ante el cual el exegeta debe mantenerse abierto con la más grande movilidad [10]. Dado que el Antiguo Testamento no está limitado por una «idea de Dios» uniforme, sino que como nos hemos esforzado en mostrar, refleja una serie continua de nuevas revelaciones y disposiciones divinas, junto con sus actualizaciones siempre nuevas, el proceso de «adaptación» de las antiguas tradiciones a lo «nuevo» fue realmente el camino más auténtido y legítimo en el que Israel podía salvaguardar la continuidad de su historia con Dios, evitando que esa historia se diluyese en una serie de actos sin relación mutua.

Se podría objetar contra lo que hemos dicho, que no se puede comparar con nada el proceso de incorporación de lo veterotestamentario en el Nuevo Testamento, por cuanto que en este caso se trataba de una tradición fijada por escrito, de una «Escritura sagrada», mientras que en el otro caso se trataba de tradiciones orales, que en principio eran mucho más movibles, y podían oponer menor resistencia a una remodelación. Esto, naturalmente, es verdad. En este sentido, la tradición veterotestamentaria ya no era para los apóstoles movediza; se había transformado en sagrada Escritura, lo que implica en muchos aspectos el tratarla de modo distinto, pues la interpretación tenía que ser confirmada por aquellos «textos». Pero esta diferencia no es fundamental, sino que se refiere más bien a lo formal, en cuanto que el proceso hermenéutico-interpretativo de un escrito, acarrea consigo naturalmente exigencias totalmente determinadas («prueba escrituraria», etc.). Si se toma plenamente en cuenta esta diferencia, entonces destacará mucho más su asombrosa libertad en el trato con lo antiguo; pues el ejercer esa libertad era tanto más difícil, cuanto que lo antiguo era ya sagrada Escritura.

9. Mc 1, 3; Hech 2, 21; Rom 10, 13; Heb 1, 10; 1 Pe 2, 3; 3, 15 y pássim.
10. Véase más arriba la página 70.

3. El Nuevo Testamento —reduciéndolo a una impresión muy elemental— está recorrido, hasta en sus últimos escritos, por el sentimiento de asombro ante la irrupción de algo absolutamente nuevo; por la conciencia irresistible de hallarse colocado en un comienzo desde el que se divisan horizontes completamente nuevos del obrar salvífico de Dios: el reino de Dios está ahí [11]. Del nuevo acontecimiento —la predicación de Jesús, su muerte y su resurrección— procede una comprensión del Antiguo Testamento que difiere fundamentalmente de la enseñanza escriturística del judaísmo, y también de la secta de Qumran. Ya no se leía el Antiguo Testamento sólo bajo el aspecto, que todo lo dominaba, de la ley, sino desde otro punto de vista histórico-salvífico, es decir se leyó en el Antiguo Testamento una revelación de Dios precursora de la aparición de Cristo, que era toda ella referencia a la venida del Señor; así se abría la puerta a una interpretación completamente nueva del Antiguo Testamento [12]. Por todas partes se manifiesta en el Nuevo Testamento un sentimiento muy hondo de estar situados en un nuevo tiempo de Dios; en ocasiones se le define como tiempo del «cumplimiento», «plenitud» (Gál 4, 4; Lc 4, 21; Mt 11, 4-6). Todo lo del Antiguo Testamento se relaciona ahora con Cristo. Aun el mismo Moisés —y en esto la naciente comunidad se muestra especialmente revolucionaria frente al judaísmo— ya no es solamente el mediador de la ley, sino que también él anunció como profeta al Señor que había de venir (Lc 24, 27; Jn 1, 45; 5, 46; Hech 26, 22) [13].

La novedad histórico-salvífica de la epifanía de Cristo, me-

11. W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung* (1953) 102 s., 104, 145 s.
12. No es que hubiera cesado la reflexión sobre la ley; sino que el nuevo aspecto histórico-salvífico se hizo indispensable para comprender rectamente la ley.
13. A esa diferencia en la comprensión de Moisés, se ha referido M. WITTENBERG, *Heilige Überlieferung* (1958) 5 s.

diante la cual se estableció sobre una base completamente nueva la relación de Israel con Dios, y también la de todos los paganos, fue elaborada en primer lugar, como se puede comprender, por medio de numerosas antítesis frente al Antiguo. El más pequeño en el reino de Dios, es mayor que el más grande en el mundo de los que esperaron el reino (Mt 11, 11). Lo que ahora ha sucedido, desearon verlo los profetas, y no lo han visto (Mt 13, 17). De esas antítesis, es decir, de lo que era absolutamente nuevo frente a todo lo que Israel había experimentado de Dios hasta entonces, de ahí parte el Nuevo Testamento; y de ahí tendrá que partir, de ahora en adelante, la interpretación cristiana del Antiguo Testamento. Pero todo lector sabe que la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no se agota en modo alguno con esas antítesis limitativas, de carácter negativo. El camino terrestre de Jesucristo, su predicación, su pasión, su muerte y su resurrección, aun en muchos detalles, se ven en los evangelios como el cumplimiento de las predicciones veterotestamentarias. Una forma especial de esa comprensión del Antiguo Testamento como referencia profética a Cristo, es la interpretación tipológica, empleada de diversas maneras en el Nuevo Testamento, y cuya intención es establecer la correspondencia entre un suceso veterotestamentario y otro neotestamentario, siendo por regla general el factor gradación un elemento importante. «Aquí hay más que en Salomón» (Mt 12, 42). Al mismo tiempo entra en juego también un cierto distanciamiento del Antiguo Testamento, en cuanto que una cosa es el vaticinio y otra su cumplimiento; el «tipo» es menor que la imagen presente, a la que anunciaba. Pero en realidad la prueba escriturística y la interpretación tipológica se esfuerzan, de modo semejante, en mostrar la continuidad entre lo que sucedió en otro tiempo a Israel por mano de Yahvéh, y lo que ha sucedido en «estos últimos días» con la aparición de Cristo; parten del supuesto de que todo lo que hizo Yahvéh por Israel tenía como fin a Jesucristo, y que los textos tradicionales conseguían su última y suprema actualidad para los creyentes en Cristo: «esto se escribió para nosotros» (1 Cor 10, 11); los profetas veterotestamentarios «os sirven» (1 Pe 1, 12);

se escribieron para nuestra enseñanza (Rom 15, 4; 1 Cor 9, 10).

Los testigos del Nuevo Testamento ejercitan una libertad extrema al usar del Antiguo. Para actualizarlo disponen de muchas posibilidades que van desde la referencia a la continuidad y la acentuación de la unidad del mensaje, hasta las oposiciones más rudas; piénsese sobre todo en Pablo y su confrontación entre fe y ley, o en las declaraciones de la carta a los hebreos sobre la «no-plenitud» de las instituciones cúlticas de Israel. Por otra parte la carta a los hebreos es precisamente uno de los testigos más fuertes en favor de que la antigua historia de la salvación es toda ella anuncio y profecía del acontecimiento neotestamentario de Cristo. Pero también Pablo piensa de un modo histórico-salvífico-tipológico; en la fe de Abraham ve una prefiguración de la fe en Cristo, y en una ocasión hasta puede referir el milagro del agua, del tiempo de la travesía por el desierto, a Cristo (1 Cor 10, 4). Sin embargo estas afirmaciones tienen algo de ocasionales; están inspiradas por el momento, y en muchos casos no están determinadas por una temática muy rigurosa, sino que salen a la discusión motivadas por el contexto en que se encuentra el escritor y del que le surgen evocaciones del Antiguo Testamento. Muchas veces son asociaciones ad hoc, que se le imponen, y a las que sigue. Ahora bien, aplicar a muchas de estas referencias al Antiguo Testamento, sugeridas por el momento, el concepto de «prueba escriturística», es excesivo [14]. Por otra parte, son precisamente estas alusiones ad hoc las que proporcionan dificultades, pues a menudo le parecen totalmente arbitrarias y que dejan de lado el sentido del pasaje veterotestamentario citado. Hay que conceder con toda franqueza que gran parte de la interpretación escriturística, tal como la practicaron los escritores del Nuevo Testamento, depende mucho de su época, y ya no puede ser seguida por nosotros. Pero esto no quiere decir que la naciente fe cristiana sólo mediante una exégesis temeraria

14. Sobre la prueba escriturística en el Nuevo Testamento, véase E. FUCHS, *Hermeneutik* (1954) 201 s.; mas véase también la crítica de esa idea en H. DIEM, *Dogmatik* II (1955) 135 s. (antes Ev. Theolo. [1954] 439 s.).

se hubiese aprovechado de algo, que en el fondo estaba muy alejado de ella. Existía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento mucha mayor continuidad de la que se expresó en citas y alusiones. La «prueba de Escritura» no es el único puente entre los dos Testamentos; ya que existía el conocimiento de tener un conjunto de verdades comunes mucho antes que se hiciesen aquellas citas[15]. Ese fondo común a ambos Testamentos se manifiesta en las consideraciones ampliamente desarrolladas de Pablo, o de la carta a los hebreos; aunque tampoco Pablo expuso sus opiniones de un modo teológico sistemático, es decir prescindiendo de las exigencias actuales de sus destinatarios. Por tanto tendríamos que distinguir, al menos en teoría: la utilización del Antiguo Testamento, determinada por la situación particular exigida por el diálogo, de la que nosotros encontramos en el Nuevo Testamento. Con este modo de referirse al Antiguo Testamento, tropezamos aquí y allá en el Nuevo. En este caso, todo está al servicio del objeto teológico que se discute; en esas referencias a lo antiguo —presentadas a menudo de modo unilateral y excesivo— todo se dirige a lo que es especial, a lo que es particular del contexto en cuestión, y esta actualización de lo antiguo es sin duda un proceso carismático [16].

15. «El postulado de la prueba escriturística neotestamentaria es el siguiente: la existencia de Jesús estuvo configurada en su totalidad y en sus detalles, por lo que Dios quiso hacer por Israel, y por lo que ahora realiza... Por eso no se puede entender el obrar de Dios en Jesús y por medio de Jesús, si no se le interpreta desde la palabra veterotestamentaria. Ese postulado de la prueba de Escritura no sólo para los israelitas de aquel tiempo tiene el carácter de existencial. La prueba de Escritura pretende expresar un algo objetivo categorial en Jesús (*kategoriales Objektives*). El actuar veterotestamentario de Dios no solamente actúa confirmando y apoyando el acontecimiento de Jesús, es decir con sentido cognoscitivo, sino que la actuación de Dios en el Antiguo Testamento tiene una significación causativa, axiomática, para Jesús; pertenece pues constitutivamente a ese acontecimiento». C. H. RATSCHOW, *Der angefochtene Glaube* (1957) 70.

16. «Si se mira más de cerca de qué manera (tomó la comunidad neotestamentaria al Antiguo Testamento como sagrada Escritura), resulta que no lo hizo en el sentido palestino de una materialización de la letra sagrada; ni tampoco al modo alejandrino de la espiritualización de la letra sagrada, sino que con realismo pneumático sacó las conclusiones de la continuidad histórico-salvífica entre el cumplimiento presente y las promesas hechas en la Escritura, haciéndolo con serena libertad, caso por caso, según las necesidades que se presentaban». O. SCHMITZ, *Das Alte Testament im Neuen Testament*, en *Wort und Geist* (1934) 67.

Las grandes diferencias en la utilización actual del Antiguo Testamento, y el papel mínimo que, como alguien ha dicho, desempeña la cuestión del método hermenéutico en el Nuevo Testamento, todo esto depende de aquel carácter carismático de la actualización [17]. En último término sería el Señor resucitado en persona quien «abriría» las Escrituras a los suyos (Lc 24, 32.45).

Pero a esta actualización ad hoc tuvo que haber precedido un modo global de entender las relaciones entre lo antiguo y lo nuevo, del cual se pudieran ir sacando conclusiones según cada caso particular. Literariamente hablando, ese modo global de ver las relaciones sólo aparece indirectamente en el Nuevo Testamento; pero hay que suponer su existencia, pues se hace continuamente patente al margen de lo que en cada caso se expone. Es evidente que Pablo tuvo ideas más determinadas acerca de que Cristo resucitó «según las Escrituras»; pero no las amplió (1 Cor 15, 4). Dígase lo mismo acerca de la convicción frecuentemente expresada en el evangelio de que Cristo «debía» sufrir [18]. ¿Qué modo de entender el Antiguo Testamento hay detrás de esa idea? O piénsese en la transferencia de las afirmaciones sobre el Kyrios (Yahvéh) de la versión griega, al Kyrios neotestamentario. Solo ocasionalmente aparece esa comprensión global en el Nuevo Testamento, y en ninguna parte está cimentada teológicamente, pero supone un consentimiento de tipo general. Aun cuando pudiésemos captar esa manera de entender el Antiguo Testamento que era común, como hemos dicho, a los evangelistas y los apóstoles, todavía aparecerían notables diferencias en el modo de concebirla cada uno de los autores neotestamentarios; pero la imagen no sería ciertamente tan dispar como ha de parecer al que sólo se detiene en las argumentaciones práctico-exegéticas, a veces demasiado sutiles. Esa manera de argumentación exegética puede contradecir a menudo a nuestro modo de entender la Escritura; sin embargo nos sigue guiando en esto:

17. G. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung* (1942) 102 s.
18. Mc 8, 31; Lc 17, 25; 22, 37; 24 7. 26; Hech 17, 3. Acerca de ese δεῖ, véase W. GRUNDMANN, ThWBNT II, 21 s.

para los que creen en Cristo, sólo tiene sentido el Antiguo Testamento referido a Cristo y lo que puede decir el Antiguo Testamento a la luz de Cristo.

La pendiente de la historia de Israel con Dios empuja vigorosamente hacia adelante, como ya hemos visto; y ese fenómeno de una espera cada vez más poderosamente configurada, entra en el Nuevo Testamento bajo una nueva luz, ya que con él llega a su último desarrollo hermenéutico y a su interpretación definitiva, después de las numerosas «puestas en marcha» que tuvieron lugar a lo largo de la historia de la salvación. Pero si se mira desde este punto de vista el proceso de captación y prolongación de las tradiciones veterotestamentarias realizado por los cristianos, y si se comprende que en este caso se cumple una vez más, y definitivamente, la «ley» que regía toda la historia de la salvación veterotestamentaria, entonces no se verá en las referencias al Antiguo Testamento y en las argumentaciones que se fundan en ellas, una interpretación abusiva de lo recibido, de lo tradicional. Más bien, para el modo de ver las cosas el cristianismo primitivo, se trata de una metamorfosis legítima de lo recibido, realizada a la luz de una nueva disposición salvífica; cambio que muchas veces se había producido ya dentro del Antiguo Testamento. La legitimidad de esta reinterpretación del Antiguo Testamento por el Nuevo no se puede probar de un modo neutral; pero el hecho de que esa reinterpretación pudiese gustar y convencer tan profundamente, y que el Antiguo Testamento pudiese lograr, gracias a la interpretación cristiana, una fuerza luminosa tan nueva y tal posibilidad de aplicación, fue motivo suficiente para que la comunidad primitiva reconociese en el Antiguo Testamento su propio libro. Ya hemos tropezado antes con la realidad de que precisamente en los grandes momentos de transición histórico-salvíficos no se consigue nada con el concepto de «lo evidente». La historia de las tradiciones nos ha mostrado cómo los materiales antiguos pueden ser instalados repentinamente sobre una nueva base, y en un nuevo horizonte teológico; y la cuestión es si, desde el punto de vista hermenéutico, no se produjo una metamorfosis, completamente legítima

como ya dijimos, con estas tradiciones veterotestamentarias que fueron puestas a la luz de Cristo. No se nos objete que por consiguiente se ha perdido el sentido pretendido en un principio, y que por lo tanto ya no se puede hablar de una «referencia» al Antiguo Testamento, sino más bien de un diálogo del Nuevo Testamento consigo mismo. Eso es falso desde el momento en que es imposible una distinción neta entre contenido y forma. No puede existir una forma veterotestamentaria realmente vaciada de su contenido original, y rellenada totalmente por el Nuevo Testamento. Más bien hay que dar la vuelta a la pregunta, y plantearla así: ¿cómo es posible que las tradiciones veterotestamentarias, las narraciones, oraciones y vaticinios, pudiesen ser captadas de tal modo por el Nuevo Testamento? Esto no hubiese sido posible si las Escrituras del Antiguo Testamento no hubiesen estado abiertas por sí mismas a la interpretación cristológica, saliendo a su encuentro, desde el punto de vista hermenéutico. Y como también hemos dicho antes queda todavía planteada la cuestión de si el exegeta cristiano puede reducirse exclusivamente a la autocomprensión veterotestamentaria. Los apóstoles parecen estar colocados en un punto según el cual los textos veterotestamentarios sólo consiguen su máxima actualidad a la luz de su cumplimiento. También en la secta de Qumran se tenía la opinión de que el profeta veterotestamentario solamente podía entender de modo incompleto sus propios vaticinios, pues no se le había revelado todavía «la plenitud del fin de los tiempos» [19], y desde este punto de vista, no se diferencia esencialmente de la concepción neotestamentaria.

La mirada al Magnificat y al Benedictus (Lc 1, 46-55.68-79) puede ilustrar este proceso hermenéutico de asimilación de las afirmaciones veterotestamentarias en la fe cristiana. Desde el primer momento se ve que estos dos cánticos entran plenamente dentro de la fraseología de los himnos veterotestamentarios. Se habla de Dios, el salvador (מוֹשִׁיעַ), el que hace grandes cosas (גדלות) de su fidelidad (חסד), y de su oposición a los poderosos (v. 52). Ha visitado a su pueblo (פקד), rescatado (גאל), y se ha acordado de su alianza (v. 72). Incluso reaparece el lugar común de la liberación de los «enemigos» (vv.

19. *Com. de Hab.* VII, 1 s.

71, 74). Ahora uno piensa: con esta terminología, que realmente no es neutral sino que lleva una gran carga teológica, se celebra la aparición de Jesucristo. ¿Qué significa en este nuevo horizonte, «rescatar», «saciar a los hambrientos» (v. 53), «cuerno de salvación» (v. 69), «liberación de los enemigos»? ¿Qué significa aquí «autocomprensión»? ¿Qué diferencia existe entre ambos cánticos y los himnos del salterio? Las mismas afirmaciones que se pueden encontrar por todas partes en los himnos veterotestamentarios, se refieren aquí a un hecho salvífico totalmente nuevo. Con ello no pierden nada de su contenido; sigue en pie que Dios rescata, mantiene su fidelidad, alimenta a los suyos, etc.; y sin embargo algo ha cambiado, por cuanto que las mismas afirmaciones han sido puestas en un nuevo horizonte teológico, en el que, por ejemplo, la idea de la liberación del hombre de sus «enemigos» ha cambiado considerablemente, ya sólo puede entenderse en sentido figurado.

Un segundo ejemplo puede aclarar todavía más este proceso. Hace tiempo que se ha constatado que la «llamada del salvador» de Mt 11, 28-30, está acompañada de una forma y un contenido conceptual que originalmente era el de una invitación a la sabiduría. También ella llamaba a los hombres hacia sí, les exigía cargar con su yugo y les prometía reposo (Eclo 51, 23-27; 6, 24-30). ¿Cómo hay que interpretar este hecho? No cabe duda que al hablar de un modo tan poco acostumbrado, no se toma un mero «empréstito» retórico, incidental y sin compromiso. El hecho de que esta llamada fuera revestida en tal manera con una vestidura veterotestamentaria, tiene gran importancia teológica. Jesús penetra, con todo su poder, en el ámbito de esas afirmaciones veterotestamentarias, y reclama para sí la forma y el contenido de esa última oferta de salvación del Antiguo Testamento (Sobre la oferta de salvación de la sabiduría veterotestamentaria, véase tomo I, 536 s.). Así pues, desde el punto de vista hermenéutico, resulta un estado de cosas nada sencillo. Sería demasiado simple decir que la forma es del Antiguo y el contenido del Nuevo Testamento. Una parte considerable del conjunto de afirmaciones de ese dicho de Jesús —que excede ampliamente lo puramente formal— existía ya de antemano: la invitación, la idea del yugo, y la del descanso que se puede encontrar. Pero todo esto por el simple hecho de que ha sido dicho por Jesús y aplicado a él, ha sido elevado sobre sí mismo. Por el hecho de que Jesús ha definido su yugo como «suave», pero sobre todo porque dirige nuestras miradas hacia su relación con el Padre, hablando de él como del misericordioso, se abren perspectivas totalmente nuevas para esa antigua llamada. Jesús habla como quien «da cumplimiento» al Antiguo Testamento.

En ambos ejemplos —se pueden multiplicar fácilmente— no se trata de citas propiamente dichas, sino de una forma todavía más inmediata de apropiación del Antiguo Testamento; pues el citar un libro antiguo sirve ciertamente para probar la continuidad, pero sugiere al mismo tiempo la idea de una cierta distancia, cuando menos temporal. En esta forma, el Antiguo Testamento tiene una cierta vida propia dentro del Nuevo. Distancia que en Mt 11, por ejemplo, ha sido suprimida mediante una identificación. Tanto en un caso como en el otro, esa introducción de afirmaciones veterotestamentarias en el ámbito de

la fe cristiana, es un proceso de consecuencias hermenéuticas muy abundantes. En el caso del Magnificat y del Benedictus, se trataba de expresiones hímnicas del Antiguo Testamento, y con ellas expresamos hasta el día de hoy en la liturgia, nuestra fe en Cristo y nuestra alabanza. El proceso es, fundamentalmente, el mismo cuando se trata de narraciones veterotestamentarias o de profecías. Con lo cual nos encontramos ante el hecho de que la nueva fe necesita absolutamente del Antiguo Testamento para expresarse. Enseguida se plantea también la cuestión de si esa situación de ayuda, a cargo del Antiguo Testamento, no era quizás solamente temporal, y si pudo dejar de ser necesaria después del tiempo en que la fe cristiana se separó de Israel. La respuesta a ese difícil problema que nos plantea la existencia del Antiguo Testamento, se puede responder de dos maneras. Se podría y debería preguntar al Nuevo Testamento si la utilización e incorporación del Antiguo no fue tal vez más que un mero apoyo, justificado por la *situación de tránsito* y de conflicto. Responder a esto, es tarea de la teología del Nuevo Testamento. Pero la respuesta puede y debe también darse desde el Antiguo Testamento; pues también desde él debe mostrarse que hay que considerarle como fundamento de la fe cristiana, al lado del Nuevo. En los párrafos que siguen trataremos de seguir este segundo camino [20].

20. Con razón se ha resaltado la exigencia de que una teología del Antiguo Testamento no puede limitarse a una fenomenología de la fe de Israel. N. W. Porteous: Scottisch Journal of Theology (1954) 159. Entre los autores de hoy, F. Baumgärtel ha acentuado más que nadie la necesidad continua de una toma de posición teológica fundamental.

2

LA CONCEPCION VETEROTESTAMENTARIA DEL MUNDO Y DEL HOMBRE, Y LA FE CRISTIANA

Después de las consideraciones hechas en el capítulo precedente, la cuestión acerca de la comprensión cristiana del Antiguo Testamento no puede solucionarse comparando los caracteres constitutivos de la religión del antiguo Israel tomada en sí misma, y los de una religión de la comunidad cristiana tomada en sí misma, para después separar lo que tienen de común y lo que las diferencia. El Antiguo Testamento no era para la cristiandad primitiva el documento de una religión, sino que era Escritura sagrada, por lo cual, la única cuestión que se puede plantear es si esos textos del Antiguo Testamento dicen cosas nuevas a la luz de la revelación de Cristo. La cuestión ya no se dirige propiamente hablando a lo que los antiguos textos dijeron al Israel anterior al Nuevo Testamento, sino que pregunta si conservaron esos textos su actualidad «kerigmática» después de la aparición de Cristo, y hasta qué punto la conservaron. Más todavía, lo que había que probar precisamente era que esos textos sólo con la aparición de Cristo manifestaban su actualidad más auténtica, su carácter de referencia a Cristo, que les era propia desde un principio. Solamente en este último caso estaríamos autorizados a hablar de una palabra de Dios, dirigida a nosotros desde el Antiguo Testamento.

Las Iglesias en sus profesiones de fe han colocado hasta el día de hoy en un mismo rango el Antiguo Testamento y el Nuevo como libros de la revelación de Dios; ni respecto a la inspiración, ni respecto a su carácter de norma absoluta, con la que toda doctrina ha de ser medida, se ha hecho distinción entre el Antiguo y el Nuevo Testamento [1]. Sin embargo, el modo y manera como la Iglesia ha practicado en el curso de su historia esa concepción del Antiguo Testamento como palabra de Dios, ha variado mucho. No faltan modos de explicar la Escritura que nosotros hemos de señalar hoy día como inaceptables. Si se considera la totalidad de la historia de la interpretación del Antiguo Testamento en la Iglesia, puede surgir la sospecha de que la Iglesia, desde un punto de vista de conceptualización teológica, apenas ha llegado a una explicación satisfactoria sobre la relación de los dos Testamentos entre sí. En todo caso parece que el Antiguo Testamento ya no está tan abierto para ella como en el tiempo de la gestación del Nuevo Testamento, cuando los evangelistas y apóstoles, siempre que querían, podían entrar al antiguo libro para sacar cosas, encontrando por todas partes testimonios actuales para sus argumentaciones teológicas, cristológicas y eclesiológicas. Por lo que respecta a lo insatisfactorio y afectado de la interpretación posterior del Antiguo Testamento, hay que recordar que la reflexión teórico-teológica sobre el Antiguo Testamento representa solamente un aspecto de la actividad de la Iglesia, y en modo alguno el más convincente. Esa imagen cambiaría si se considerase la predicación o la poesía de una época, y sobre todo la influencia del Antiguo Testamento en el arte figurativo.

Si el Nuevo Testamento muestra una libertad, amplitud y vivacidad en la interpretación del Antiguo Testamento que la Iglesia, como hemos dicho, apenas ha vuelto a encontrar, no se agotan sin embargo en él de ninguna manera todas las posibilidades de referir el Antiguo Testamento a Jesucristo y a su comunidad. Los temas teológicos veterotestamentarios que Pablo —probablemente sin pretensiones de agotar la materia— enumera en Rom 9, 4-5: «filiación», «gloria de Dios», «establecimiento de alianzas», «legislación», «servicio de Dios», «promesas», «patriarcas», «mesías», son una enumeración que permite saber qué contenidos del Antiguo Testamento hubiera podido desarrollar teológicamente el apóstol, si se le hubiesen ofrecido ocasiones de expresarse doctrinalmente sobre ellos desde el punto de vista de su fe en Cristo. Así pues la palabra de Dios que procede del Antiguo Testamento y se dirige a la comunidad cristiana no está expuesta de modo exhaustivo en el Nuevo Testamento; aun las referencias del Nuevo Testamento al Antiguo, tienen también algo de ocasionales. En otras épocas el Antiguo Testamento se expresó de distinta manera, y por eso cada época debe dar cuenta de cómo entiende el Antiguo Testamento. Ciertamente tendrá que prestar siempre cuidadosa atención a cómo escucharon sus padres la voz del Antiguo Testamento, y deberá confrontar con eso su propia comprensión del mismo. Pero nunca podrá eludir el riesgo de su propia y responsable audición. La ciencia actual veterotestamentaria se ve separada, como es bien sabido, por una fosa profunda de las concepciones teológicas antiguas acerca del Antiguo Testamento. La abundancia de nuevos conocimientos y preguntas de tipo histórico, arqueológico, literario y de historia de las religiones que han caído sobre esas concepciones, han conducido desde la mitad del siglo pasado más o menos, a casi una ruptura del diálogo propiamente teogico con el Nuevo Testamento. Con ello queda descrita la dificultad que grava actualmente nuestra exégesis. No se puede evitar que en ocasiones avance tanteando, y que deba dejar planteados los problemas allí donde los objetos todavía no están suficientemente decantados teológicamente, por muy seguros que estuviesen de ellos en épocas anteriores [2]. Por otra parte, la si-

1. Así coordina, por ejemplo, la Formula concordiae (Sol. Decl.) los escritos proféticos y los apostólicos, «ut limpidissimos purissimosque Israelis fontes».

2. También en este caso sirven las palabras de D. BONHOEFFER de que «de nuevo somos proyectados a los comienzos de la comprensión» (auf die

tuación de renovación en la que vivimos aproximadamente desde el segundo cuarto del presente siglo, y el distanciamiento de viejas concepciones teológicas, podrían resultar especialmente prometedores [3].

En nuestro intento de determinar la significación del Antiguo Testamento para los cristianos —que aquí sólo se puede intentar con algunos ejemplos, y no con toda la riqueza del Antiguo Testamento— partimos de una afirmación que se encuentra todavía en la zona neutra del campo polémico: el lugar en que Dios revela el secreto de su persona es la historia [4]. Esto vale ciertamente de igual modo para las concepciones del Antiguo y del Nuevo Testamento. A primera vista esta frase parece demasiado general; sólo una explicación más detallada podrá mostrar su profunda singularidad. A este fin hay que explicar el concepto de «historia», que además en el sentido en el que hoy se suele emplear no concuerda en absoluto con lo que se entendía en el Antiguo Testamento. Nos preguntamos por eso en primer lugar por las *particularidades del modo de entender el mundo que tenía el Antiguo Testamento*, punto sobre el que debemos tener bien claro desde el principio, que el modo de entender el mundo Israel está determinado desde la base por su especialísima fe [5].

1. Ya hemos hablado de que la idea griega del mundo como un cosmos, es decir, como un organismo ordenado que descansa

Anfänge des Verstehens zurückgeworfen sind): *Resistencia y sumisión*. Ariel, Barcelona 1969, 182.

3. Solamente que no se debía argumentar tanto con la referencia a los peligros de ciertas andaduras del pensamiento teológico. Todo trato con el Antiguo Testamento es peligroso, con la única diferencia de que la peligrosidad de las opiniones sancionadas por una mayoría, sólo se hace patente a sus hijos o a sus nietos.

4. La formulación procede de W. ZIMMERLI, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel* (1954) 71.

5. «Mundo, χόσμος, es aquí (en el Nuevo Testamento) a diferencia del concepto griego de cosmos, un concepto histórico, es decir: está orientado a la vida de los hombres históricos. Mundo significa en primer lugar el compendio de condicionamientos y posibilidades requeridas por la vida humana; y en ese sentido mundo quiere decir creación de Dios». R. BULTMANN, ZThK (1958) 195 s. (Cf. también más adelante las páginas 452-453).

en sí mismo, era extraña al antiguo Israel [6]. El mundo no tiene su unidad en sí mismo, ni tampoco en un «principio», sino solamente en su relación a Dios, en su procedencia de la voluntad creadora que le mantiene continuamente, y en la meta que Dios le asigna. Su unidad está en su propiedad de criatura y de ámbito de la majestad de Dios, ya que pertenece a Dios (Sal 24, 1 s.). Si el Antiguo Testamento habla de creación es porque ve al mundo como algo que está enfrente de Dios (*ein Gegenüber Gottes*); como un ámbito que tiene su propia magnificencia, de la que los himnos y la sabiduría no pueden hablar suficientemente, pero que sin embargo ha sido creado; es decir, ha sido llamado a la existencia, sin esfuerzo ninguno, por la palabra creadora. Contra todas las ideas emanantistas, Israel mantuvo tenazmente la mundanidad de la creación; es decir, frente a la concepción de las religiones de la naturaleza, que más bien entienden al mundo como una auto-representación de Dios [7]. Una forma especialmente polémica tuvo la concepción del mundo de Israel en lo referente a la prohibición de las imágenes [8]. Israel impugnó la idea de que el mundo fuera el lugar de múltiples e inmediatas revelaciones de Dios. Conscientemente se sabía alejado del presupuesto fundamental de todo culto idolátrico, es decir, la creencia de que lo divino se revela en toda clase de figuras terrenas y símbolos cúlticos, comunicando su fuerza por medio de ellas.

Las afirmaciones concernientes a Dios como creador parecen ocupar un lugar aparte, sobre todo en el Génesis, pero están estrechamente vinculadas a la concepción del mundo propia de Israel, que se expresa en los libros históricos y proféticos. Lo cual se explica porque Israel no distinguió tan profundamente, como hemos hecho nosotros habitualmente, entre «naturaleza» e «historia». En verdad no podemos decir que la fe en la creación estuviera tácitamente admitida por todos los testimonios del

6. Cf. tomo I, 202, 518 s.

7. Hay que distinguir muy claramente esta idea de otra, específicamente israelítica, según la cual, del mundo en cuanto creación surge un testimonio en favor de Dios, su creador. Sal 19, 2; Sal 145, 10.

8. Cf. tomo I, 278 s.

Antiguo Testamento; pero sin embargo sí se puede decir que los capítulos relativos a Yahvéh como creador del mundo, en último término, no expresan ideas acerca del mundo distintas a las expresadas por los profetas en sus polémicas contra los ídolos, o por los escritores históricos veterotestamentarios. La concepción del mundo de Israel, se vio enfrentada a tareas totalmente distintas, de ahí que tuviera que expresarse de muy diversas maneras. La «des-idolización» del mundo que Israel realizó, más teórica y programadamente, en los capítulos de la creación del mundo (Gén 1, 1 - 2, 4a), no quedaba concluida poniendo por escrito los textos en cuestión. Esto, que uno se complace en llamar «idea de la creación», no era sin embargo un conocimiento filosófico que se impusiera por su propia evidencia a todo aquel que pensase en ello; era más bien la afirmación de una fe que había que defender continuamente contra nuevas tentaciones. Pero en este punto el culto de Israel había ya preparado el terreno desde mucho antes, especialmente con la promulgación de los mandamientos. Pues el primer y segundo mandamientos del decálogo (¡quizá suene esto a paradoja!) son también la clave de la concepción del mundo propia de Israel. Israel entabló combate contra los dioses y contra los ídolos, y la continuó con una intolerancia vehemente, perseverando así en su conocimiento del Dios vivo. Pero también vivía de eso su concepción del mundo, preservándose así de entender míticamente el mundo. Ante sus ojos el mundo no se construía como un espacio de disposiciones sagradas conducido por diversas potencias divinas. Aquella enigmática potencia creadora de los hombres antiguos para objetivar su experiencia de las potencias primigenias de su entorno considerándolas como divinas (¡las disposiciones u ordenaciones también son potencias!), no se cultivó en Israel. El camino para el conocimiento del orden divino del mundo era mucho más corto en las religiones míticas. Israel rechazó al interpretación del sentido del mundo, tal como resultaba del mito de la naturaleza, y por eso combatió, por ejemplo, la divinización de la fuerza de la generación sexual y su objetivación sagrada en la figura del toro; lo mismo se puede decir de la divinización de los fenómenos siderales, etc. El mito es por esencia un modo de pensar mediante símbolos e imágenes; pero Israel negó con la máxima firmeza a todas las representaciones míticas que le ofrecía el mundo circundante, lo más decisivo; es decir, la capacidad de revelar algo. Esto es lo inaudito: su conocimiento del muro que con sus ídolos levantan los hombres entre Dios y ellos mismos. Solamente partiendo de aquí, de este conocimiento de la idolatría y del mito, se puede comprender la singularidad de Israel en el conjunto de las religiones. Pero con esto no se hallaba ciertamente en la situación privilegiada del que conoce mejor. Durante mucho tiempo bastante tuvo que hacer con librarse a sí mismo de la tentación de servir a los falsos dioses y a los ídolos. Todavía vemos a los profetas ocuparse en destruir en su pueblo la imagen de una divinidad nacional protectora y dispensadora de las bendiciones naturales, pues sabían que Israel estaba perdido si ponía su confianza en las «nadas» [9]. Cuando ya ese combate había sido decidido, Israel en ocasiones rompió a reír ante el celo de los fabricantes de ídolos, y ante las danzas de los pueblos delante de los dioses fabricados por ellos mismos (Is 44, 9 s.; Jer 10, 1 s.).

Todo aquel que trate de describir la concepción del mundo propia de Israel, debe ser consciente de las grandes dificultades que existen para hacerse una imagen cabal de esa concepción del mundo, desde nuestro punto de vista contemporáneo. Siempre que hablamos de «naturaleza» o «historia» (y ¿cómo podríamos evitarlo?), ya hemos dislocado lo que Israel opinaba, debido a nuestra conceptualidad heterogénea [10]. Pues lo que experimentaba Israel como mundo, no había fluido para él en una concep-

9. En el Antiguo Testamento fueron definidas frecuentemente las divinidades de los demás pueblos como «nadas» (אלילים), Lev 19, 4; 26, 1; Is 2, 8.18.20; 10, 10 s.; 19, 1.3; Sal 96, 5; 97, 7 etc.

10. «La idea de una naturaleza infinita existente en sí... es el mito de la ciencia de los tiempos modernos. La ciencia comenzó por destruir el mito de la edad media; ahora se ve forzada a la consecuencia de que ha colocado otro mito en su lugar». C. F. VON WEIZSÄCKER, *Geschichte der Natur* (1948) 53. Este concepto moderno de naturaleza significa, pues, exactamente lo contrario de lo que Israel opinaba, cuando hablaba del mundo como de una creación regida por Dios. Lo mismo ocurre con el moderno concepto de «historia».

tualidad tan absoluta, como la que nosotros empleamos. Debemos preguntarnos seriamente, ¿cómo puede llegar a ser experimentado el mundo, en el que Israel se encontraba, si no existe la posibilidad de conjurarle con las fórmulas «naturaleza» e «historia»? Faltaba aquella confianza que viene del conocimiento de sus leyes —las leyes de la naturaleza y de la historia—, pero también en Israel faltaba la muestra externa de lo que los investigadores de los mitos llaman «horror ante la naturaleza» (*Entsetzen vor der Natur*) [11]. Era un ámbito que Israel sólo podía afrontar mirando al que le había creado y reinaba sobre él. Pero sería totalmente falso admitir que Israel había tenido esa concepción del mundo, más o menos completa, en todas las épocas. En las descripciones históricas, el Antiguo Testamento nos da motivos para sospechar que Israel, tomando a la totalidad de la población, nunca llegó a ser consciente de la completa «mundanidad» de la creación; y que muy a menudo, solamente algunos hombres aislados, como historiadores y profetas, se levantaron contra las tentaciones de idolatría o de culto a divinidades extranjeras. Pero también a ellos les vemos, según las circunstancias, dejando al descubierto en cada caso solamente una esfera del mundo. Lo que quiere decir que Israel tenía que explicarse continuamente qué era el mundo; y quiere decir también que es difícil que alguna generación llegara a comprender plenamente la secularización del mundo. En esta materia, Israel estuvo siempre en movimiento, y se pueden constatar toda una serie de intentos e impulsos hacia una nueva comprensión del mundo.

En este momento habría que mencionar en primer lugar los diversos ensayos histórico-teológicos para una comprensión del mundo como ámbito de la actuación histórica de Yahvéh. Ya hemos hablado de cómo el documento sacerdotal ponía en estrecha relación la creación del mundo con el comienzo de la historia de la salvación. Con la creación del mundo (¡esquema de los seis días!) se abre el horizonte de la historia. Sólo poniendo

11. E. GRASSI, *Kunst und Mythus* (1957) 39 s.

la mirada en la creación del mundo podía, dentro de Israel, ser colocado el acontecimiento salvífico en el marco teológico que le correspondía, ya que la creación pertenecía a la etiología de Israel [12]. También hemos hablado de cómo ese acontecimiento salvífico que comenzaba en Israel fue despojado de todo carácter mitológico, al incorporar el catálogo de los pueblos. La historia bíblica de los orígenes, que enseguida desemboca en el universo de los pueblos, coloca a Israel en un lugar semejante al de las demás naciones, desde el punto de vista de la creación, excluyendo cualquier primado de Israel mitológico-protohistórico. Lo que Dios va a realizar en él, tendrá lugar dentro de la historia, y según Gén 10 en el espacio de una historia universal secular [13]. La protohistoria, tal como la presenta el documento sacerdotal, se contenta con fijar algunas afirmaciones estrictamente teológicas. Se puede suponer que cuenta para ello con conocimientos y experiencias que Israel acumuló en el curso de la larga historia de su fe y su conocimiento. En todo caso, ya siglos antes de la última configuración del documento sacerdotal, tiene lugar un impulso tumultuoso hacia lo secular en las obras históricas que atribuimos a la época del humanismo salomónico [14]. Dado que aquí se abre un paisaje de penetrante secularización histórica, y sobre todo, dado que aquí se manifiesta el hombre mismo en su humanidad «mundana», secular, todo tiene ya el carácter de acontecimiento último, más allá del cual no irá ni la misma fe cristiana.

En manifiesta conexión histórico-espiritual con esta nueva visión de la historia, se halla otro impulso hacia la comprensión del mundo; a saber, el de la sabiduría de la experiencia. Ella pretendía no solamente el descubrimiento cuidadoso de las disposiciones que son eficaces en la esfera de la vida humana, sino también del conocimiento de la naturaleza que está fuera del

12. Cf. tomo I, 187.
13. Cf. tomo I, 213 s.
14. Más detalles sobre la imagen de la historia y del hombre, propios de esa obra, véanse en tomo I, 78 s., 384 s.

hombre. Se había esforzado especialmente en dominar los secretos que se hallan en las orillas del ámbito de la vida humana (Proverbios numéricos)[15]. En el Antiguo Testamento tropezamos aquí y allá con ejemplos de esa serena mirada contemplativa. Verdaderamente, en la enseñanza de esa sabiduría se contempla al mundo de un modo secular y totalmente a-mítico, hasta el punto de querer llegar a dominar sus misterios de un modo racional y científico. Pero este aspecto racional del mundo nunca se absolutizó en Israel; en cierto modo permaneció revestido por la fe, y cada uno es consciente de sus propios límites ante Dios y su obrar. En cierta manera al fin de ese esfuerzo por dilucidar los misterios del mundo, se encuentra en Job 28 la confesión resignada de que todo el dominio del mundo por los hombres no ha conseguido avanzar un paso en el misterio divino del mundo[16].

Los profetas dieron también un nuevo impulso, totalmente distinto, hacia la secularización o «mundanización», que asimismo tuvo abundantes consecuencias, ya que ampliaron el horizonte de la historia universal con una profundidad y extensión de las que Israel hasta entonces no tenía ni idea. Pero por el hecho de enseñar a considerar al mundo de las naciones en su realidad mundana desprovista de carácter sagrado, los profetas no sustrajeron ninguna parte de ese mundo al ámbito de la autoridad de Dios. Al contrario, los profetas anuncian que Dios reivindica para sí a todos los pueblos, cada vez en mayor medida. Por lo cual habría que decir: en la medida en que los profetas consideran que el mundo está sometido a Dios y le ven como perteneciente sólo a él, en esa misma medida llega a ser para ellos «mundo»; pues los pueblos ya no pertenecen ahora al grupo restringido de sus dioses, idea, que como es sabido, tuvo todavía el antiguo Israel (cf. por ejemplo, 1 Sam 26, 19; 2 Re 3, 27)[17]. Responde

15. Cf. tomo I, 515 s.
16. Cf. tomo I, 540 s.
17. No hay que creer que esa visión de los profetas fuera alcanzada sin esfuerzo. Aquí y allá puede verse cómo, en sus explicaciones teológicas, les fueron útiles las ideas cúlticas primitivas. De este modo por ejemplo, deter-

a una lógica profunda de la fe veterotestamentaria el hecho de que el universalismo histórico de Isaías II coincida con la proclamación de que los dioses de los pueblos han sido destronados, y con la vaciedad de esos cultos. ¡Qué iluminación de la fe y qué desmitologización tan radical del universo de las naciones tuvo que preceder, para que pudieran comprenderse aquellas expresiones: «Nabucodonosor, mi siervo», «Ciro, mi ungido», como salidas de la boca de Dios! (Jer 27, 6; Is 45, 1)[18].

Tratemos todavía, aunque sea someramente, otro ejemplo de esa secularización (*Verweltlichung*) o mundanización —una vez más se trata de un caso bastante extremo—, pues nos llevará a dar un paso más; nos referimos a las determinaciones cúlticas del

minadas autorrevelaciones de Yahvéh, que hasta entonces en Israel estaban vinculadas a ciertas celebraciones cúlticas, las elevaron a la dimensión de historia. Lo que el Antiguo Testamento llama el «celo de Yahvéh», fue conocido por el antiguo Israel exclusivamente, en lo que nosotros podemos ver, dentro del marco del culto, y bajo la forma de la repugnancia de Yahvéh a la veneración de divinidades extranjeras hecha por Israel (cf. tomo I, 262 s.). Frente a esto, debió resultar revolucionario que Isaías viese que detrás de la realización de los planes históricos de Yahvéh estaba actuando su «celo» (Is 9, 6b), o que Sofonías esperase el castigo escatológico del pueblo desobediente, incluso el de las naciones, proviniendo de ese «celo» de Yahvéh (Sof 1, 18; 3, 8). Según las predicciones de Ezequiel, Yahvéh se «santificará» en la victoria sobre Gog, y se mostrará «celoso» de su santo nombre ante los pueblos (Ez 39, 16.23.25). El librito de Ageo muestra un proceso semejante, típico del pensamiento profético: el profeta saca de la toma de posición de los sacerdotes y de la valoración ritual de un hecho cúltico, las normas para acabar un problema político actual (Ag 2, 12 s.). Algo parecido ocurre con Jer, 3, 1, donde Jeremías deduce la irreparabilidad de la caída de Israel de una disposición matrimonial sagrada antigua. Pero sobre todo en el impulso espiritual hacia la universalidad de la historia, es donde los profetas emplean ideas y normas que en otro tiempo sólo tenían carta de naturaleza en el marco del culto. Ampliándolas mucho más allá de su antiguo contenido, se pudieron servir de ellas —en cierto sentido como un primer instrumento conceptual— a fin de expresar la actuación de Yahvéh en la historia del mundo, tal como acababan de descubrirla.

18. Esta visión fue de incalculables consecuencias, desde el punto de vista de la historia del espíritu, pues contribuyó a definir el pensamiento histórico occidental. Pero sería falso suponer que en Israel fuera solamente fruto de una polémica contra las ideas míticas. Bien es verdad que Israel fue implicado en graves discusiones de ese tipo en distintas ocasiones; pero hay también un sector, no pequeño, de su herencia literaria, en el que no se ve ninguna tendencia polémica. Esos textos son por consiguiente testimonios tanto más impresionantes de que Israel tenía una auténtica incapacidad para pensar míticamente de un modo productivo.

Deuteronomio en virtud de las cuales la población rural, bruscamente, fue despojada de sus pequeños santuarios. A menudo se ha llamado la atención sobre la dureza de esa medida, por la que muchas costumbres cúlticas antiguas fueron estranguladas, y por la cual también la vida de la población campesina, que hasta entonces se había movido a la sombra de diversas instituciones sagradas, fue levantada de un golpe a la dimensión de lo universal. No puede decirse que el Deuteronomio no hubiese sido consciente de la problemática inherente a esta transposición, dado que una gran parte de su esfuerzo se encamina a prestar auxilio a los hombres en lo que había llegado a ser su nueva vida secularizada, ordenándola y guiándola. Lo decisivo de esa secularización (*Verweltlichung*) de todo el marco vital de Israel no aparece tan brutalmente a la luz del día en el Deuteronomio sólo porque habla siempre al mismo tiempo del lugar del culto, y de lo que allí ha de suceder. En esta materia no existe ninguna diferencia entre el Deuteronomio y los demás impulsos hacia el secularismo (*Welthafte*) que tuvieron lugar en otras partes de Israel, ya que para Israel el mundo nunca llegó a ser «mundo» plena y absolutamente. Vemos ciertamente iniciativas o impulsos que cada una en su lugar avanzan hasta el máximo y revelan lógicamente la «mundanización» (*Welthafte*) del ámbito vital de Israel; pero los entenderíamos mal si pasáramos por alto que aun sus portavoces más radicales suponen, al menos tácitamente, que existe un lugar en el que sucede algo más que lo puramente mundano; es decir, que debemos considerar que en ellos el conocimiento del culto es un factor muy importante de su teología. Desde el punto de vista de la fenomenología de la religión, habría que explicar esa audacia tan enigmática de los impulsos hacia lo mundano (*Weltliches*), y su sosiego dentro de lo mundano, precisamente partiendo del hecho de que, por así decir, tenían el culto a sus espaldas. No; el marco vital nunca llegó a ser para Israel «mundo» de una manera plena y absoluta; en todo tiempo fue consciente de que Yahvéh se había reservado un lugar en el que acontecía lo santo; en el que Yahvéh se hacía presente de modo completamente personal, y desde el cual lo mundano (*Welthafte*) aparecía como algo que está fuera [19].

Especialmente interesante es examinar cómo entendió Israel ese lugar en el cual acontecía lo santo en medio de él. No lo entendió como centro mítico de su mundo, como un *omphalos* al que el mundo se supiese unido desde sus orígenes, como punto central cósmico-mitológico. Es verdad que Ezequiel habla en una ocasión de Jerusalén como si fuese el ombligo del mundo (Ez 5, 5); esta idea del *omphalos* (hebr. טבור) se remonta en último término a las ideas cananeas, e Israel las tomó probablemente en otras muchas ocasiones (cf. Jue 9, 37) [20]. Pero esto no cambia para nada el hecho de que las ideas de Israel sobre el lugar del culto, no proceden de una santidad absolutizada y, por así decir, dada por la naturaleza del lugar en cuanto tal. ¡Cómo hubiera podido unirse eso con sus ideas de Yahvéh! Cierto que Israel también necesitaba de un *temenos*, de un pequeño recinto separado del mundo, en el que existieran unas disposiciones totalmente distintas que afuera (¡asilo!). Pero si se consideran las características del tabernáculo según el documento sacerdotal —sin embargo la mejor mirada en el interior de la teología cúltica de Israel nos la proporciona la fuente P— sorprende el poco gasto externo empleado para la construcción del santuario. Siempre se construía el tabernáculo para después destruirlo. No se trataba

19. K. Elliger, *Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung:* ZThK (1952) 127.

Se podría pensar que la teología cúltica del documento sacerdotal, de tipo más bien restaurador, se opusiese precisamente a la irrupción del «mundo» en el culto. En efecto, solamente se ocupa del lugar del culto, del culto, del personal del culto y de Israel congregado alrededor de ese lugar en el «campamento». El esfuerzo del documento sacerdotal se encamina a crear los presupuestos necesarios para que la santidad tenga su sitio en Israel (cf. K. Koch, *Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung:* ZThK [1958] 41). El profeta Oseas permite conocer con especial claridad cómo se fundaba teológicamente ese esfuerzo de secularización (*Weltliches*). Yahvéh era el que daba a Israel «trigo, mosto y aceite», y le colmaba de plata y oro (Os 2, 10). Acerca del contraste con la posición, rigurosamente enemiga del culto, de los recabitas, cf. tomo I, 95 s.

20. Sobre la idea del *Omphalos*, véase W. Caspari, *Tabur*, ZDMG (1933) 49 s.

de la santidad absoluta del lugar, sino que dependía de que la nube divina permaneciera, o se fuese[21]. Era un santuario que en cierto modo se abolía a sí mismo hasta que Dios hubiese determinado un nuevo lugar para el trato cúltico con su pueblo. El Deuteronomio resolvió de muy distinta manera el problema de la relación de Yahvéh con el lugar del culto. Cuenta con la sedentariedad de Israel y también, por consiguiente, con un lugar de culto estable; pero le designa como el lugar «en el que Yahvéh hará residir su nombre». No la santidad mitológico-natural, sino un acto de elección histórica hace de este sitio un lugar de culto. En este sentido, la fórmula del nombre de Dios es especialmente interesante. La idea de la significación cúltica del nombre divino es sin duda muy primitiva. Pero en el Deuteronomio se usa teológicamente con especial cuidado, pues se precave de una confusión del lugar de culto con Yahvéh mismo, que tiene su trono en el cielo, y garantiza también la salud proveniente de su presencia llena de gracia; pues Yahvéh mismo está presente, de modo misterioso, en su nombre.

Todavía hay muchas otras cosas que leer en el Antiguo Testamento, que invitan a la reflexión, sobre Yahvéh y su relación con el lugar de culto. Sobre todo debe causar extrañeza, cuán desequilibradamente se han mantenido dentro de Israel las distintas ideas sobre las «moradas» de Yahvéh[22]. ¿Era el Sinaí desde el que se apareció en otro tiempo (Jue 5, 4; Hab 3, 3), era el arca con la que marchaba al combate, era Sión (Am 1, 2; Is 8, 18), era el cielo, donde moraba? Explicar esa multiplicidad de ideas diciendo que es el resultado de una historia del culto que transcurrió por distintos cauces, no resultará satisfactorio. Precisamente la particular movilidad y apertura de esas ideas debió de corresponder a la comprensión, que Israel tenía de la proximidad y la presencia de Yahvéh, y a que Israel no sentía

21. Núm 9, 15 s.; 10, 11 s. Cf. tomo I, 350, 298 s.
22. Véase a este respecto la obra, en parte ya envejecida, de G. WESTPHAL, *Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer* (1908).

la necesidad de regularizar y armonizar esas ideas dogmática y estáticamente. Pero cuando Israel dejó de respetar el carácter particular de la vivienda de Yahvéh, e hizo mal uso del lugar de culto, entonces Yahvéh aniquiló ese lugar y lo abandonó al caos de los poderes históricos profanos (Jer 7, 12; Miq 3, 11 s.).

Por último hemos de reflexionar sobre una propiedad particular del modo de entender el mundo en el Antiguo Testamento. La amenaza universal y cada vez más visible del recinto elegido por Dios y, por consiguiente, de toda su obra histórico-salvífica a cargo del universo de las naciones, hace que el vaticinio de la destrucción total de ese conjunto de pueblos, tome en la profecía cada vez mayores proporciones. Así pues —y con esto nos introducimos en algo característico de la concepción del mundo propia del Antiguo Testamento— Israel se sabe rodeado por un mundo que, en último término, va a desaparecer delante de Yahvéh. Cierto es que esta idea no dominó en Israel en todas las épocas. Surge por primera vez a un primer plano en la profecía, y atendiendo a su desarrollo consecuente, sólo en la profecía más tardía[23]. El documento sacerdotal enseña, de todos modos, a comprender este mundo como un mundo cuya duración es mantenida, por decirlo así, solamente por Dios en virtud de la disposición de urgencia de la alianza con Noé, después que en la catástrofe del diluvio ya había sido expresado el juicio divino sobre el mundo (Gén 9, 8-17)[24]; y también enseña el documento sacerdotal que alguna vez, «toda la tierra se llenará de la gloria de Yahvéh» (Núm 14, 21). La fe de Israel estaba orientada en verdad de un modo más histórico que cosmológico; por esa causa en la profecía estaba en un primer plano el vaticinio del ocaso del mundo histórico, es decir del mundo de los pueblos. Ese vaticinio roza también ocasionalmente, por ejemplo, en las palabras sobre el nuevo cielo y la nueva tierra (Is 65, 17), o en varias perspectivas de la apocalíptica, el final de todo el estado de cosas creado anteriormente, las celestes y las terrestres (Is 24,

23. Jer 25, 15 s.; 46-51; Jl 4, 1 s.; Ag 2, 21 s.; Zac 2, 1-4.
24. Cf. tomo I, 208.

17-23). Por lo demás, la separación entre mundo histórico y mundo natural no es en absoluto veterotestamentaria; también en sus palabras sobre la catástrofe hacia la que marchan los pueblos, la profecía habló a su modo de un fin del mundo.

2. En todo lo que precede se han mencionado los intentos más importantes hechos por Israel para una comprensión del mundo totalmente propia y típica suya. Mirando más atentamente se pueden añadir todavía otros rasgos peculiares[25]. Dado que se trata de una gran cantidad de tales aspectos, que no se pueden reducir los unos a los otros, se podría decir, que Israel no llegó a ver en su totalidad la plena mundanidad (*Welthaftigkeit*) de la creación. Probablemente ocurrió algo semejante con su *imagen del hombre*[26]. Si antes decíamos que las ideas de Israel acerca del mundo, en último término sólo se pueden comprender partiendo de la singularidad de su fe en Dios, lo mismo habría que decir, todavía en mayor medida, de sus ideas acerca del hombre. Ante todo hay que ser consciente de que Israel habló muy raras veces acerca «del hombre». Siempre vio al hombre en su relación con Dios, bien en su acercamiento o alejamiento de él; nunca le consideró en una absolutización a-histórica, sino siempre inmerso en una historia con Dios. Es decir, el hombre, del que habla el Antiguo Testamento, no es por lo general «el hombre»; sino que pertenece a Israel (o a sus enemigos), y lo que le sucede no es de ninguna manera algo humano de tipo general. Naturalmente esto no significa que Israel no hubiera llegado a ver claro acerca del fenómeno «hombre». Todo lo contrario; en la historia de los orígenes que precede a la historia de

25. Israel fue conducido a una crisis profunda de su manera de ver el mundo, al resquebrajarse la idea de que la esfera de los hechos determina el destino (cf. a este respecto tomo I, 334 s., 469 s.). De un modo paradigmático se desencadena esa crisis en los monólogos de Job.

26. Aparte de los párrafos correspondientes de la Teología del Antiguo Testamento, véase W. EICHRODT, *Das Menschenverständnis des AT* (1944); K. GALLING, *Das Bild vom Menschen in biblischer Sicht* (Mainzer Universitäts-Reden, Heft 3, 1947); W. ZIMMERLI, *Das Menschenbild des Alten Testaments* (Theol. Existenz heute, NF 14, 1949).

la salvación (Gén 1-11) expresó una verdadera plétora de conocimiento antropológicos. Por tanto el horizonte de conocimientos antropológicos que se abría a la fe yahvista era extraordinariamente amplio. No los podemos repetir aquí detalladamente. Es la imagen de un hombre «en contradicción», como es bien sabido. Procediendo del mundo superior por su origen, se desligó incomprensiblemente del estado de seguridad de su relación de obediencia[27]. Transtornos sumamente graves irrumpieron violentamente en su vida, hasta en su mismo estado psíquico y somático; transtornos que finalmente condujeron hasta la destrucción de la unidad —contenida en la creación— de la humanidad[28]. Y éste es el hombre que Dios encontró como *partenaire* en Israel; lleva sobre sí los mismos rasgos propios de las criaturas y está marcado por los mismos transtornos. Las descripciones históricas veterotestamentarias muestran, según corresponde a su distinta tendencia teológica, a ese hombre desplegándose vitalmente en toda la variedad de sus posibilidades. Cuando se trata de la descripción de su relación con Dios, la imagen es relativamente unitaria. El hombre está dispuesto en todas partes a la resistencia y al alejamiento de Dios; necesita continuamente el perdón y la mano de Dios para conducirle. Sólo raras veces —y por consiguiente, en cierta manera, contra su naturaleza— puede realizar las posibilidades especiales del trato salvífico que se le ofrece —fe, obediencia, sumisión—. Cuando los narradores se fijan en las relaciones del hombre con el hombre —y ya hemos visto, que en una época determinada se les abrió precisamente a este respecto un horizonte totalmente nuevo— entonces la imagen del hombre reluce con todos los colores[29]. Lo alto y lo bajo, lo trivial y los sucesos de gran complejidad psicológica, se describen con incomparable realismo. Sin embargo, la «mundanidad» del hombre y la «mundanidad» (*Weltlichkeit*) cruel de los

27. Frente a Gén 3, desarrolla Eclo 24, una idea totalmente distinta del pecado original del hombre: la humanidad no ha dado acogida a la sabiduría que descendía del cielo.

28. Cf. tomo I, 204 s.

29. Cf. tomo I, 84 s.

poderes a los que el hombre se siente entregado, no son signos de una visión que haya renunciado por completo al punto de vista específicamente religioso, como alguien ha pretendido [30]; más bien son un *datum* teológico de suma importancia. Israel no tenía esa visión del hombre como fruto casual y más o menos dependiente de su fe; ya que entonces debería encontrarse también en el espacio cultural y religioso en el que vivía Israel, y del cual, como es sabido, tomó muchas cosas. Pero no es éste el caso de ninguna manera; una mirada a las culturas y religiones vecinas a Israel nos mostrará que en Israel se realizó una desmitologización del hombre absolutamente única. Abandonó la esfera mitológica de los poderes espirituales y mágicos. Con ello se vio empobrecido, entregado a todo lo que es adverso a la vida, más privado de ayuda que el hombre «mítico», que sabía enfrentarse a todos sus enemigos con la magia y los conjuros. Ante todo quedó desmitologizada la esfera sexual; perdió la posibilidad de entrar en el misterio del ἱερὸς γάμος, a fin de tener parte, en el centro más vital de su existencia, en un acontecimiento mítico y divino. La monarquía tampoco era un «dato» originario mítico-cósmico, como en otras naciones de su alrededor. Los reyes de Israel fueron hombres entregados a los poderes mundanos de la historia en mayor medida todavía que los restantes mortales ordinarios; eran falibles y estuvieron sometidos a una crítica especialmente severa.

3. Citemos todavía un ámbito al que la fe yahvista quitó, con un celo especial, cualquier tipo de dignidad mítica: la muerte. Por lo que concierne a la muerte en sí misma, estaba considerada por el creyente yahvista como un suceso que provenía de Dios del modo más inmediato (Dt 32, 39; 1 Sam 2, 6; Sal 88, 7). Pero como consecuencia, el muerto estaba separado de la comunión de vida con Yahvéh, y representaba el grado extremo de impu-

30. Así por ejemplo, E. Meyer, estimaba la historia de la sucesión al trono de David como una descripción absolutamente profana de cabo a rabo (*Geschichte des Altertums* II, 2 [1931] 286).

reza. En el salmo 88 encontramos una definición, teológicamente casi exhaustiva, del estado del muerto: el muerto estaba alejado de la alabanza, alejado de la predicación y, sobre todo, alejado de Yahvéh. Dado que por otra parte le estaba rigurosamente prohibido a Israel —fuera de las posibilidades que ofrecía el culto de Yahvéh, es decir, por el camino de un ejercicio privado de un culto suplementario— reconocer a los muertos un poder numinoso, se produjo un vacío sumamente raro desde el punto de vista teológico. ¡No se trataba en modo alguno de un dominio ante el que la tendencia desmitologizadora de la fe yavhista debiera detenerse! Por el contrario, hay que asombrarse de cuán íntegramente ese ámbito, que era misterioso también para Israel, fue despojado de todo carácter sagrado. Pero en ese caso, la desmitologización —como hemos visto en la manera de comprender el mundo, el hombre y la historia— no iba a la par con una intervención tan total por parte de Yahvéh. El reino de los muertos permanecía como un tercer elemento indefinible entre Yahvéh y su creación. Para la fe, prescindiendo de algunas cuestiones aisladas (p.e. Job 14, 13-22) era un objeto sin auténtico interés. Solamente la fantasía de los poetas se había ocupado de él de vez en cuando (Is 14, 9 s.; Ez 32, 20 s.) [31]. ¿Reside, quizás, en este *vacuum* teológico (Israel se cuidó esmeradamente —cf. tomo I, 347 s.,— de preservar que este *vacuum* fuese rellenado con cualquier tipo de ideas sagradas) uno de los mayores enigmas teológicos del Antiguo Testamento? Sólo en su margen más alejada se escucharán vaticinios de que Dios iba a preparar para los suyos una resurrección de los muertos (Is 26, 19; Dan 12, 2).

4. Ahora bien, ¿cómo se relaciona ese amplio círculo de ideas veterotestamentarias sumamente importantes acerca del mundo, el hombre y la muerte, con el mensaje neotestamentario de Jesucristo? Ese mensaje dice que en Cristo el Logos se hizo «carne» (Jn 1, 14); que nació de mujer (Gál 4, 4); establece la conexión

31. «Las ideas concernientes a las *sombras*, no tuvieron ningún peso para la marcha de la fe en el AT». W. ZIMMERLI, *o. c.*, 17.

histórica de la aparición de Cristo con Israel (Mt 1, 1), e incluso en el contexto de la historia universal (Lc 2, 1; 3, 1); desarrolla el acontecimiento salvífico como una sucesión de hechos históricos, y habla del tiempo cumplido, la palabra cumplida, y «los grandes hechos de Dios» (Hech 2, 11), que llevan desde el nacimiento de Jesús, pasando por su actuación en Galilea, hasta la crucifixión, y finalmente hasta la resurrección y subida al cielo. Así pues, una vez más, vemos a unos hombres ocupados activamente, no en desarrollar una nueva doctrina, sino en describir en primer lugar una serie de acontecimientos históricos, gracias a los cuales, la relación de Israel con su Dios, y aun la de todos los hombres, va a ser colocada sobre una base completamente nueva. Un parentesco íntimo entre ese mensaje por una parte y lo que hemos dicho sobre el Antiguo Testamento, por otra, se constata con seguridad en que el mensaje neotestamentario, en el modo de hablar de los hombres y sus posibilidades, de la «carne», y también del mundo, y del espacio histórico-secular como escenario de la aparición de Dios, no introduce fundamentalmente ideas distintas de aquellas que estaban en curso en el antiguo Israel [32]. Tenemos que enfrentarnos con el hecho de que el Antiguo Testamento tiene en todos los casos una significación preparatoria, y definir, lo más ajustadamente que sea posible, ese concepto de «preparación», que se plantea continuamente

32. «Es claro que la concepción cristiana primitiva del hombre se opone radicalmente a la de la tradición griega: no se entiende al hombre como un caso del ser humano en general, que a su vez sería un caso particular del ser cósmico; no se escapa a la problemática de su propia existencia, en atención a las leyes cósmicas o a la armonía cósmica». «... bien lejos está la antropología dualista griega con su concepción de la tensión entre el espíritu y los sentidos, y el modo de entender la conducta vital que de ella se deriva... La auténtica esencia del hombre no es el logos, la razón, el espíritu. Si se pregunta a la cristiandad primitiva en qué reside esa esencia, la respuesta sólo puede ser ésta: en la voluntad. En cualquier caso: ser humano, la vida en cuanto vida humana, hay que entenderla siempre como un «ir en busca de» *(Aus-sein-auf)*, un esfuerzo hacia (*Trachtennach*), como un querer». R. BILTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1949) 200. Acerca de la concepción del mundo, no griega, del Nuevo Testamento, véase más arriba la página 436, nota 5.

en las discusiones sobre la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y de la que no se puede prescindir.

Ahora bien, no es posible considerar a esa concepción veterotestamentaria del mundo y de los hombres, tan peculiar y desprovista de todo carácter mítico, como un fenómeno neutral de tipo «cosmovisional-religioso», que le hubiera sido dado de antemano al acontecimiento salvífico neotestamentario —como por ejemplo, la cultura palestina, el paisaje y el clima—, y del que todo lo más se pudiera decir que se ajustaba notablemente, en el sentido de una dirección general de la providencia, al suceso crístico neotestamentario, hasta el punto de que se apoyase en aquel, y solamente pudiera desarrollarse en él, como en un espacio espiritual preparado. A una explicación de ese género se opondría tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. El Antiguo Testamento porque según él esa concepción del mundo y del hombre no es en modo alguno un accidente casual «histórico-cultural-cosmovisivo» de Israel. Sino que es una visión que se manifestó solamente a la sombra de un acontecimiento salvífico especial, y que tenía que ser continuamente fijada por la fe de Israel, y mantenida no sin esfuerzo frente a las tentaciones de un medio ambiente determinado por lo mítico. Lo que ahora viene es decisivo: si, como afirma la fe cristiana, el acontecimiento salvífico neotestamentario carece en absoluto de analogía; es decir, es extraño y aun chocante para todas las ideas que las religiones se habían hecho sobre Dios, mundo y hombre ¿qué sentido puede tener entonces la «ligazón» (*Anknüpfung*) entre los dos Testamentos? Si se habla de una función preparatoria del Antiguo Testamento, se piensa en algo que esencialmente es algo más que una ligazón o enlace. ¿De qué clase podía ser la que preparó la aparición de Cristo sobre la tierra? Aun cuando no se le quisiera reconocer más que la preparación de unos cauces conceptuales apropiados con cuya ayuda pudiera entenderse la aparición de Cristo en la carne, sin que al mismo tiempo se llegase a desgraciados malentendidos míticos, aun entonces se habría hecho una afirmación teológica de gran amplitud, y propiamente ya no se alcanzaría a ver dónde está el límite de esa preparación del acon-

tecimiento salvífico neotestamentario en el Antiguo Testamento. Ya no la podemos limitar simplemente al cauce conceptual preparado por la fe en la creación; aquí una cosa agarra en la otra. Pues éste es precisamente el fenómeno que necesita de una explicación teológica: que el Antiguo Testamento no solamente pone a disposición del Nuevo conceptos aislados, sino cadenas enteras de afirmaciones (de género cúltico y profético, principalmente), «textos» completos, en los que aquel pudiera expresarse suficientemente y hasta el momento se sigue expresando, y que esos textos veterotestamentarios y esas afirmaciones no pretenden estar relacionadas, cada una por sí misma de un modo totalmente aislado, con el Nuevo Testamento, sino que remiten a conexiones intra-veterotestamentarios, conexiones de inabarcable riqueza, que por ello también han sido reivindicados, tácitamente, por el Nuevo Testamento. Pues el modo de «citar» empleado en el Nuevo Testamento nunca fue tan atomizado que el aprovechamiento de una afirmación veterotestamentaria se estableciese exactamente por sí mismo, sin dar ningún paso más. Pero, ¿cómo fue posible ese conversar del Antiguo Testamento con el Nuevo? La cuestión se hace más difícil en la medida en la que uno se inclina a considerar el Nuevo como algo radicalmente nuevo; cosa que, como ya es bien sabido para nosotros, los testigos de la nueva fe en Cristo por su parte solamente corroboran. Frente a lo cual parece que se alza, como ya hemos visto, la ligazón, extraordinariamente libre, de los testigos neotestamentarios con lo veterotestamentario.

Por lo que respecta a esa ligazón (*Anknüpfung*), y al problema de su posibilidad, nuestras consideraciones no pueden quedarse en las citas propiamente dichas, ni tampoco en alusiones literarias, más o menos ocasionales, ni de más referencias, pues, como ya hemos visto, no proporcionan base suficiente para determinar la relación de ambos testamentos entre sí. ¿No habría que intentar responder qué es lo que vincula al Nuevo y al Antiguo Testamento, desde el punto de vista de la *lengua* (*Sprache*); tomando la palabra «lengua» en su sentido más amplio, es decir, como la capacidad humana de nombrar y definir las realidades

de la vida? Es sabido que en ese «nombrar» y «definir» acontece ya un acto de un conocer (*Erkennen*) primitivo; incluso de una repetición de la creación (*Nachschaffen*). Toda expresión de las realidades de la vida que han sido experimentadas, presupone ya un determinado conocimiento de ellas. La lengua, así entendida, es siempre una totalidad espiritual, pues a ella corresponde un conocimiento determinado de la realidad expresada por ella. Aquí ningún fenómeno está aislado; uno depende de otro. Hacia dentro es propio de ella un poder increíble de acuñación; pues prescribe al individuo, por el hecho de ofrecérselo, un conocimiento determinado, y una articulación determinada de la realidad; sólo raras veces consigue un individuo romper ese hechizo del lenguaje, y someter la lengua recibida a sus nuevos conocimientos. Pues en verdad no existe solamente una lengua. A las percepciones totalmente distintas de las realidades de la vida, corresponde la diversidad de las lenguas. Era imposible una comprensión real entre la lengua mítico-especulativa de los sacerdotes egipcios, y la de Herodoto; sus preguntas sobre la historia de los egipcios mencionaban algo que no existía ni en la lengua, ni en el conocimiento de los egipcios [33].

La lengua religiosa de Israel corresponde a una realidad que está abierta a Dios bajo todos los aspectos; y por eso se puede decir: junto con la realidad, que Dios se abrió para sí mediante su auto-revelación en la historia, se abrió al mismo tiempo la lengua del antiguo Israel. Lengua que responde a los hechos, pues sabe poner nombre, ajustándose a la verdad, a las realidades creadas por la palabra de Dios. Por lo tanto esto es lo singular: que Israel, dialogando con su Dios, aprendió a reconocer y poner nombre a su mundo y a su historia; es decir, a su mundo

33. Herodoto había preguntado a los sacerdotes egipcios por la *historia* de su país, a lo que le indicaron una duración de más de 11.000 años. «Y en ese tiempo, según le dijeron, el sol no había salido en cuatro ocasiones por su sitio acostumbrado, y por donde ahora se pone salió dos veces; y por donde ahora sale, por allí se había puesto dos veces. Y esto no había provocado ningún cambio en Egipto, ni en los frutos de la tierra, ni en las inundaciones del río, ni en las enfermedades, ni en los casos de muerte». *Herodot II*, 142, según la traducción de O. Güthling (Reclam).

como historia. De ahí procede aquel instrumento lingüístico-conceptual sumamente específico, aquella forma específica de «poner nombres» o designar las cosas, que correspondía exactamente a la singularidad del encuentro de Israel con su Dios (piénsese por ejemplo en el «lenguaje oracional» de los salmos). Es pues simplemente un hecho que la comunidad cristiana primitiva podía continuar en la lengua del Antiguo Testamento, referirse a él, y servirse de ese instrumento lingüístico. Es este un fenómeno teológico de gran importancia. No vemos nada de agudas tensiones ni tampoco de aporías de expresión. Y, ¿no sería lógico esperarlas al surgir lo nuevo, mayores y más desesperanzadoras que las que surgieron entre Herodoto y los egipcios? Pero al lector le sorprende más bien la continuidad ininterrumpida, la ausencia de ruptura en el momento del paso del uno al otro; pues, al menos en los comienzos, fue perfectamente posible sin más expresar lo nuevo con el lenguaje de lo antiguo. Ciertamente hay que reconocer que el hecho de que la lengua del Nuevo Testamento sea el griego, y no el hebreo, tiene en cualquier caso una gran significación. A pesar de eso, y precisamente considerando esa diferencia, se impone la constatación de que la lengua, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, es uniforme en un sentido superior.

Detrás de esta tesis tan sumariamente expuesta se esconde una situación extraordinariamente compleja; pues penetran en el Nuevo Testamento unos conceptos y unas ideas, que no tienen ninguna correspondencia en el Antiguo, y que proceden de un espacio lingüístico y filosófico extraño al Antiguo Testamento. Pero esos conceptos hay que considerarlos y entenderlos precisamente como muy próximos a una mayoría de conceptos genuinamente veterotestamentarios (si es que no se trata de conceptos que vuelven al ámbito del que habían salido anteriormente). Como consecuencia de esa concordancia mutua, no permanecieron inmutados ni los nuevos ni los antiguos, sino que experimentaron diversos cambios y modificaciones internas. Resumiendo: la lengua no permaneció en el nivel veterotestamentario del judaísmo tardío; creció, y al pasar al espacio lingüístico griego se le abrieron posibilidades totalmente nuevas de expresión y nuevas posibilidades de preguntarse; por no hablar de las nuevas zonas de peligro en las que también entró la lengua por las mismas razones. Toda lengua, si no está muerta y solamente perdura como «lengua muerta», cambia incesantemente. Y en el Nuevo Testamento tenemos que habérnoslas incluso con una lengua que había adquirido una vitalidad increíble. Tampoco se opone esto a nuestra tesis de la «unidad». La lengua más próxima a la del Antiguo Testamento es la de la propia predi-

cación de Jesús. A esa lengua se añade una conceptualidad tomada de la gnosis, no como algo extraño, sino como algo acomodado a ella [34]. Pues los conceptos gnóstico-helenísticos fueron de improviso enajenados de su esfera de procedencia mítico-especulativa y subordinados a una esfera de ideas acerca de Dios, el mundo y el hombre, que recibió su acuñación definitiva de Israel. Sólo en este ámbito ideológico pudo expresarse y mantenerse realmente el ἐφάπαξ de Rom 6, 10 hasta Heb 7, 27; 9, 12. Pero la configuración griega del mensaje de Cristo llegó a la plenitud solamente en la época posneotestamentaria; en ella se produce en efecto un alejamiento creciente de la lengua y la conceptualidad específicamente veterotestamentarias. Tanto mayor razón hay para hablar de una uniformidad de la lengua en el sentido aquí indicado.

Con esto se ha expresado mucho; pues a la palabra le es propia una eminente función hermenéutica, en cuanto que al mismo tiempo que pone nombre a una cosa, le asigna su lugar en la cosmovisión total. La palabra —al menos en las lenguas antiguas; no hablamos ahora de las modernas— no tiene consistencia en sí misma, como si se tratase de una etiqueta intercambiable. Vive en su ámbito lingüístico e ideológico como en un organismo vivo, y en él tiene su puesto indispensable. Está ligada por mil hilos al organismo lingüístico al que pertenece. Al sonar una palabra, resuenan al mismo tiempo las demás palabras que están próximas a ella. Nunca puede ser tomada en sí misma, sino que cuando es empleada arrastra tras de sí a casi todo el ámbito lingüístico al que pertenece. Cuando el Nuevo Testamento habla de «elección», «cumplimiento», «acciones de Dios», la «cólera» de Dios, su «justicia», la «fe», y aun cuando habla de la ἀλήθεια o del λόγος, está ligado a la conceptualidad veterotestamentaria; o al menos es inseparable de aquellos conceptos propios de una cosmovisión anti-mitológica, de la que hemos hablado. Pero ya sólo con esto se atribuye una función preparatoria al Antiguo Testamento de gran envergadura; pues esa conceptualidad estaba sostenida, como ya dijimos, y continuamente configurada de nuevo por una fe, para la que Israel había sido capacitado

34. Cf. por ejemplo conceptos como κόσμος, στοιχεῖα, ἀφθαρσία, εἰκών, ψυχικός, πνευματικός. Pero a través de su larga historia Israel ya desde hacía mucho tiempo había incorporado al mundo lingüístico de su fe cosas del patrimonio lingüístico y conceptual extranjero, enriqueciéndose con ello. Cf. C. H. RATSCHOW, *Der angefochtene Glaube* (1957) 71.

sólo gracias a la autorrevelación de su Dios. Por lo tanto no hay que ver en los conceptos o en la lengua, sino en esa autorrevelación del Dios de Israel, el punto de enlace auténtico entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; en ella es donde está la «preparación» para la venida de Jesucristo. En ella tuvo lugar algo, frente a lo que la revelación neotestamentaria de Cristo no surge como un *alienum*, y que no aconteció solamente en una zona neutra desde el punto de vista «cosmovisivo». Esa preparación partió del núcleo más íntimo de la revelación histórica del misterio de la persona de Yahvéh, y todo intento de aclarar la relación de los dos Testamentos entre sí ha de remontarse necesariamente a este único punto: a la cuestión de cómo se entiende esa revelación divina. Por lo que a esto respecta, a eso se debe que Jesús pudiera hablar a sus oyentes sin preparación ni explicaciones especiales, acerca de Dios, de su Dios [35]. Solamente ante ese Dios, el hombre era hombre, y el mundo, mundo. Pero, ¿no significaría esto que todos los testimonios, de los que hemos hablado más arriba, que nos habían enseñado a entender al mundo y al hombre de un modo no-mítico, sino como creación de Dios, hay que leerlos referidos a Cristo, y entenderlos a partir de ese acontecimiento? Como ya hemos visto, expresan, por su parte, conocimientos que solamente pueden ser puestos en movimiento por un acontecimiento salvífico especial. Ese acontecimiento salvífico precede al neotestamentario, pero alcanza su auténtica meta con la aparición de Cristo. Lo que en el Nuevo Testamento se designa como «su propiedad» (Jn 1, 11), a la que él vino, se anuncia ya en el Antiguo Testamento de un modo fácilmente reconocible.

La circunstancia de que todavía no tengamos una conceptualización clara y aceptada por todos de esa función preparatoria de la historia salvífica veterotestamentaria, no debe impedirnos percibir el hecho tomado en sí mismo. La gran tarea que actualmente nos incumbe consiste en determinar de nuevo la significación noético-heurística que tienen los testimonios vete-

35. C. H. Ratschow, *o. c.*, 71.

rotestamentarios para comprender el suceso salvífico neotestamentario. Quizás existan también posibilidades heurísticas para comprender a Cristo, todavía no explotadas, en las sutiles afirmaciones teológicas acerca de las particularidades de la inhabitación divina en Israel, que ya apuntamos más arriba. Sin duda la auto-revelación de Dios en Jesucristo se distingue de la realizada en el Antiguo Testamento, en que en la primera toda mediación «cósico-sagrada» caducó definitivamente. Dios se hizo *partenaire* de los hombres de un modo totalmente personal: como hombre; más inmediata y personalmente que en cualquier otra revelación cúltica. El asombro de un antiguo narrador de que Dios hubiese hablado a un hombre «cara a cara, como se habla con un amigo» (Ex 33, 11), sólo en el Nuevo Testamento encuentra, en rigor, su auténtico objeto; pues sólo en el suceso salvífico neotestamentario acontece esa locución totalmente personal, y sin ningún *medium* cúltico. Pero por otra parte nos encontramos ante el hecho de que las afirmaciones de la auto-revelación de Dios en Israel, y de su inhabitación cúltica en él, pueden aplicarse ampliamente a Cristo; más aún, que a menudo incluso parecen transcender en su *plerophoria*, la realidad cúltica veterotestamentaria. Por eso habría que abordar la cuestión de si ya en las afirmaciones veterotestamentarias, por ejemplo, de la aparición de la velada «gloria de Dios» salvífica (cf. tomo I, 304 s.); o acerca del «habitar» del hombre divino, que casi se independizó frente a Yahvéh (cf. tomo I, 239 s.); o en las características teológicas de la idea de la tienda de campaña (cf. el empleo de σκηνοῦν en Jn 1, 14); habría que preguntarse, decíamos, si no se anuncia por doquier lo cristológico. Pero la cuestión sobre el significado de los acontecimientos específicamente históricos de Israel, con la que tropezamos al hacer la anterior pregunta, necesita de una explicación más detallada.

3

EL ACONTECIMIENTO SALVIFICO VETEROTESTAMENTARIO A LA LUZ DE SU CUMPLIMIENTO EN EL NUEVO TESTAMENTO

La separación, producida por nuestra división en capítulos, entre las ideas de Israel acerca del mundo y de los hombres, por una parte; y las ideas específicamente histórico-salvíficas por otra, es solamente una ayuda, y difícilmente podría basarse en alguna clase de línea divisoria que hubiese trazado el mismo Israel a este respecto. Todo lo más se podría reconocer una relativa independencia temática al grupo de ideas cosmológicas; pues Israel estaba en la situación de hablar en ocasiones —piénsese por ejemplo en el salmo 104— del mundo y de la creación, sin por eso pensar especialmente en el obrar salvífico de Yahvéh. Pero prescindiendo de que casi se trata de una excepción, esa relativa independencia de ciertas ideas no significa, ni mucho menos, que procedan de una raíz distinta de la de la fe en Yahvéh, Dios de Israel. Cuán poco se consiga con las separaciones, o admitiendo la «incorporación» de ideas extranjeras, se muestra ya en el impresionante fenómeno de la lengua religiosa de Israel que es algo cerrado en sí mismo, y no permite que se entienda su conceptualidad de otra manera que desde el mismo centro de la existencia de Israel, del que procede todo conocimiento, y toda definición. Esa lengua que ponía nombre a Dios, el mundo, el hombre y la muerte, estaba acuñada, y vivía inmediatamente de una fe, que recibía nuevos impulsos de revelaciones muy pre-

cisas de Dios en la historia, y que por tanto, estaba sujeta constantemente a nuevos cambios. Todavía hemos de hablar más detalladamente de esas afirmaciones específicamente histórico-salvíficas de la fe de Israel, y no en último término con miras a la cuestión de cómo se correspondían con las afirmaciones correspondientes del Nuevo Testamento.

1. El Antiguo Testamento es un libro histórico; habla de la historia de Dios con Israel, con los pueblos y con el mundo, desde la creación de ese mismo mundo hasta sus *eschata* (novísimos), es decir, hasta que se transmita la soberanía del mundo al Hijo del hombre (Dan 7, 13 s.). Se puede definir a esta historia como una historia de salvación, porque en su relato se entiende ya a la creación como una obra salvífica divina, y porque según las predicciones de los profetas, la voluntad salvífica de Dios llegará a su meta, pasando por encima de muchos castigos o juicios punitivos. La historia de la salvación comienza en Israel; una de sus características es que revela una actividad de Dios, con actos de elección, y conclusión de alianzas, que precede a toda voluntad humana. Así pues, esa auto-revelación de Dios «sucede», y sucede en palabras y hechos divinos, que quedaron fijados históricamente como acontecimientos de carácter especial, cada uno según el caso lo pedía. Solamente así, es decir de un modo totalmente contrario a lo especulativo, ha tenido lugar en Israel el conocimiento de Dios. Pero la cuestión de cómo se llegó en Israel a ese conocimiento de Dios, la responde el Antiguo Testamento de modo notablemente discrepante. A primera vista parece que dos series de afirmaciones se enfrentan una con la otra sin tener relación entre sí: Dios se revela por sus actos y Dios se revela por sus palabras. Mucho se ha escrito de las variadas formas de que podía revestirse la revelación por la palabra, en Israel; abarcan desde el oráculo comunicado en el culto, hasta el «alloquium vocis articulatae» que sobrevino a los profetas. Esa experiencia profética encontró después su coronación en una teología de la palabra fundamentada sobre amplias bases (cf. las páginas 122 s., 331). Más difícil parece el responder

a la pregunta de cómo tuvo lugar el conocimiento de Dios en sus obras. El Antiguo Testamento opina que Yahvéh se ha «glorificado» siempre en sus actos, es decir que la *doxa* de su actividad se ha manifestado de forma perfectamente clara; que el suceso podía ser percibido como un «signo» y aun como un verdadero milagro. En ese caso —ciertamente que siempre sólo a modo de punto aislado— un suceso llegó a ser, de modo totalmente inmediato, una alocución dirigida a Israel, de tal modo que Israel pudo reconocer en él la voluntad histórica de Dios.

Con todo, vale la pena detenerse un poco en esa duplicidad de ideas sobre el acercamiento de Yahvéh a Israel, pues es una de las cosas típicas de la revelación veterotestamentaria de Dios. La historia se hace palabra y la palabra se hace historia. Pero el exegeta debe guardarse de resolver prematuramente la relación de tensión, que va implícita en ese hecho. Existen textos que presentan de tal manera la relación entre Yahvéh e Israel, que todo parece depender de los hechos de Yahvéh; piénsese por ejemplo en el credo de Dt 26, 5 s. que recorre la época que va desde los patriarcas hasta la conquista de la tierra prometida, y se limita exclusivamente a la enumeración de los hechos históricos de Yahvéh [1]. Frente a este ejemplo, es nota distintiva, por lo general, de las descripciones relativamente más recientes, que en ellas el suceso realizado por Yahvéh ha sido ya interpretado hasta tal punto, que fue vinculado por el narrador a una palabra pronunciada por Yahvéh. Así por ejemplo, según la concepción del yahvista, una palabra pronunciada por Yahvéh con antelación dio impulso y puso una meta a toda la historia de los patriarcas (Gén 12, 1-3). El Israel más tardío conoció a Yahvéh como aquel que quiere hablar y ser preguntado (Is 45, 11); él no hace nada sin haber confiado primero sus intenciones a los profetas (Am 3, 7). Y si alguna vez ha callado, tuvo que hacerse gran violencia, según las audaces palabras de Isaías II (Is 42, 14). Israel sabe que es el único pueblo que no ha sido enseñado por presagios o por

1. M. Noth, *Pentateuch*, 48 s. ha reunido y examinado a fondo los «elementos originales» (*Urelemente*) de esas confesiones de fe.

agoreros (Dt 18, 9). En Israel no hay conjuros ni augurios; «a su tiempo se le dice lo que Dios va a hacer» (Núm 23, 23). Detrás de estas palabras y otras frases semejantes se halla no solamente una conciencia muy fuerte, religiosamente hablando, sino también una idea, fijada con bastante fuerza, de una relación de Israel con Yahvéh, que se apoya y depende del hablar de Yahvéh; y de un hablar de Yahvéh mediante el cual Israel no solamente conoce a Yahvéh, sino que por su medio es llevado a un conocimiento siempre nuevo de sí mismo y de su situación ante Dios. Pero tanto en la tradición veterotestamentaria, como en la sinóptico-neotestamentaria de Jesús, se tropieza con exposiciones que se podrían definir como «preteológicas», queriendo significar con el término «teológico» simplemente el esfuerzo por incorporar los fenómenos a un contexto más amplio. Por la naturaleza misma de las cosas no es posible una delimitación más neta de esos textos; hay que recordar también que todos esos textos fueron colocados posteriormente en contextos más amplios, desde los que cae luego, con efecto retroactivo, una luz más clara sobre ellos. Sin embargo no es superfluo prestar atención a ese estrato particular de la tradición que tan próximo se halla a los acontecimientos, o que por cualquier circunstancia tiene un modo narrativo tan primitivo, que se ocupa solamente de permanecer abierto al suceso mismo en toda su contingencia. Domina estas exposiciones el que están consagradas al hecho en cuestión con todos sus detalles, no dejando sitio para la interpretación o la reflexión teológica. Todo el mundo puede recordar relatos de este tipo en la historia de los patriarcas (¡narraciones de Jacob y Labán!), en el libro de los Jueces, o en las narraciones de Saúl y David. Naturalmente, toda la narración supone algún tipo de comprensión del suceso narrado, y en ese sentido, el cántico de Débora, que probablemente procede de alguien muy próximo al acontecimiento (Jue 5), contiene ya una interpretación del hecho. Pero se puede advertir una diferencia: si el narrador está absorbido por el «caminar a través del suceso» [2] de un modo

2. Véase M. Buber, *Der Glaube der Propheten* (1950) 20.

casi penoso; o si nos lleva a captar el acontecimiento con la ayuda de pensamientos teológicos generales, y a colocarlos en contextos más amplios. En ese caso trata de hacer comprensible un acontecimiento dentro de un horizonte teológico más amplio; en el primer caso trata de captar al suceso en su carácter de único. Y esas exposiciones son las que dan al Antiguo Testamento en conjunto, más que cualquier otra cosa, su gran peso histórico, pues de ellas nos sale al encuentro del modo más inmediato la presencia de una historia auténtica y enigmática, todavía no dominada conceptualmente.

Estas consideraciones sobre el modo y manera según las cuales Israel trató los acontecimientos de su historia, llevan aún más lejos. Frente a ese último tipo de exposiciones preteológicas, existe una gran cantidad de otras que interpretan los acontecimientos y que intentan abrirlos a una fe que trata de entender. Pero aun las mismas exposiciones «preteológicas» estuvieron sometidas a nuevas interpretaciones. Así por ejemplo, la antiquísima fijación preliteraria de un acontecimiento de la historia de los patriarcas era asumida, después de una época de tradición oral, por la espiritualidad del yahvista; reaparece con otros tonos en el elohísta; y quizás sea incorporada finalmente por la exactitud teológica del documento sacerdotal. Un acontecimiento del tiempo de los jueces aparecerá de repente con nueva luz en el marco, más joven, de la visión deuteronomística de la historia; y la historia de los reyes del deuteromista —resultado ella misma de un esfuerzo histórico-teológico maduro— se expone en la obra histórica del cronista, en parte inmutada, y en parte desde puntos de vista muy personales. De ese modo vemos cómo los materiales históricos del Antiguo Testamento pasan de mano en mano, de generación en generación. No cabe duda de que en una época ulterior se podían ver en la historia, más que antes, los contextos más amplios y las cosas más fundamentales del camino de Dios con Israel. También tenemos que contar con otra posibilidad: la de la atrofia de la comprensión. ¿Cuál era la interpretación definitivamente válida, la del último redactor del Hexateuco, la del deuteronomista, o la del cronista?

El Nuevo Testamento, partiendo de un acontecimiento totalmente nuevo, realiza una vez más la interpretación de la historia de Dios veterotestamentaria. La cuestión sobre el sentido de ese decurso histórico se desarrolla a la luz de Jesucristo con una gran visión de conjunto, y gran profundidad; y partiendo del supuesto de que ese curso histórico no ha podido ser entendido hasta entonces según su sentido auténtico, dado que todo él es referencia al acontecimiento salvífico neotestamentario, y desde el comienzo ha sido escrito «para nosotros» (Rom 15, 4).

Este fenómeno de una interpretación tan múltiple de un suceso único, aun dentro del Antiguo Testamento, nos obliga a determinar con precisión algunas particularidades del pensamiento histórico veterotestamentario; pues no toda exposición histórica soportaría sin quebranto esa interpretación reiterada. En Tucídides se puede preferir su visión de las cosas a la de los autores posteriores. Pero en el Antiguo Testamento toda exposición histórica está abierta en sí misma, de la forma que sea, hacia un futuro. Con razón se ha definido [3] «la apertura radical hacia el futuro» como lo característico de la concepción de la existencia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento; futuro, que es siempre un futuro que Dios hará salir de sus manos. Naturalmente, aparece esto en su forma más clara en los profetas. Pero, ¿se realiza eso en las exposiciones históricas de una manera fundamentalmente diferente? Ya en la creación del mundo se hablaba en el Génesis, como hemos visto, de un futuro histórico, es decir: el acontecimiento salvífico que tendría lugar en Israel. Las historias de los patriarcas, con todo el realismo de la actualización de sus acontecimientos, están contadas con vistas a un futuro: la formación de un pueblo (el de Israel) y la conquista de la tierra prometida. La historia de José era con seguridad, en sus orígenes, una narración sapiencial independiente. Ya fue una gran cosa, el que se mostrara una providencia divina en ese suceso. Pero mediante su vinculación a la promesa de los patriarcas, que originalmente era extraña al texto (Gén 50, 24), fue colocada en el horizonte mucho más vasto de un futuro histórico salvífico. Lo mismo se puede decir de muchas historias de Moisés, como aquella de la travesía del desierto. Con la conquista de la tierra prometida parece haberse alcanzado un momento de tranquilidad pasajera; pero en las historias de los jueces se ve de nuevo a la historia puesta en movimiento por Dios. Esa apertura al futuro no es siempre ni en todas partes la misma; unas veces es más evidente, otras está más oculta, pero existe siempre, pues aun en las exposiciones que se refieren por completo al presente, la mirada salta por encima de ellas al contexto literario más extenso al que pertenecen, y desde el que han de ser entendidas en adelante.

3. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1949) 204 s.

Con todo esto se ha establecido algo importante: con la interpretación renovada continuamente a la que, como hemos visto, estaban sujetas las antiguas historias de Yahvéh, no sucede algo que les fuera extraño. Estaban destinadas a eso desde un principio. Su característica apertura hacia el futuro exigía esas reinterpretaciones a cargo de las generaciones posteriores; y para las generaciones posteriores esa interpretación e incorporación de lo recibido era sencillamente una necesidad vital, pues su propia relación con el Dios de Israel se les hacía más clara en la medida en que se podían entender a sí mismos en la línea de la historia de sus antepasados con Dios; más todavía, en la medida en la que pudieran entrar ellos mismos en la misma historia de Dios. De ese modo tenía ya validez aquel «se ha escrito para nosotros» también para los muchos y variados estadios de la interpretación y apropiación pre-cristiana de lo antiguo, que en realidad se presenta bajo el signo de una gran provisionalidad en comparación con la interpretación del Antiguo Testamento en el Nuevo.

2. Hubo en la teología protestante una corriente que se creía en la situación de explicar, de un modo teológico muy convincente, ese desembocar de la historia salvífica veterotestamentaria en el Nuevo Testamento. Veía en la sucesión de ambos

Testamentos un plan salvífico divino, una «economía», cuyo carácter de continuidad podía demostrarse hasta en los detalles más pequeños. Pero no era suficientemente consciente del hecho de que estaba influida en gran manera por la uniformidad propia de la filosofía de su tiempo [4]. Hoy en día la teología bíblica, instruida por una historia del culto elaborada con mucho más detalle, y por la investigación de la historia de las tradiciones, está más bien bajo una impresión contraria, a saber, la marcada discontinuidad de las revelaciones de Dios acaecidas a Israel. Vemos cómo, por iniciativa divina, se fundan instituciones sagradas y vuelven a deshacerse de nuevo por la palabra divina para dejar sitio a nuevas instituciones; vemos que se producen vocaciones, y luego vemos que es rechazado aquel que había sido llamado; vemos cómo crecen piadosas tradiciones en conexión con grandes acontecimientos salvíficos, y cómo luego son impugnadas por los profetas, más aún, puestas en ridículo. No conseguimos ver en todo eso un «desarrollo salvífico» orgánico, según el cual todas las partes debían estructurarse, y según el cual ya desde el principio se hubiese «señalado al mismo tiempo» (*mitgesetzt*) el final. Lo que vemos, es en primer lugar sólo esto: que no se le había concedido a ese pueblo el poder descansar en la revelación de su Dios.

A ello se une que la cuestión sobre la unidad interna del Antiguo Testamento es muy difícil responderla partiendo de él mismo; pues el Antiguo Testamento no tiene un centro, como lo tiene el Nuevo. Ha pasado ya la época en la que podía señalarse como eje oculto del Antiguo Testamento la religión profético-espiritual de Moisés; la regla de medida había sido introducida desde fuera, y se mostró totalmente inadecuada para captar los contenidos del Antiguo Testamento. Si se dijese que Yahvéh era el centro del Antiguo Testamento, no sería suficiente; pues hemos visto que Israel apenas podía descansar en su Dios realmente, sino que más bien era empujado por su Dios, mediante nuevas promesas, hacia nuevas realizaciones y cumplimientos, siempre adelante a través de la historia. Aun los mismos «cumplimientos» intra-históricos, que tampoco faltaron se transformaron insensiblemente en nuevas promesas, como se puede ver por ejemplo en la institución de la monarquía y en las profecías mesiánicas que a ella se referían. ¿Cómo podríamos hablar de un punto central en el Antiguo Testamento, con el que Israel tuviera que orientarse como si fuera su medida-patrón? A ese hallazgo propio del Antiguo Testamento se corresponde la concepción, expresada de muchas maneras en el Nuevo, de que esa historia de Dios con Israel tenía su auténtica meta en la aparición de Cristo. La tarea del presente párrafo ha de ser el dar un paso adelante en la cuestión sobre la relación del suceso salvífico veterotestamentario con el del Nuevo Testamento, partiendo de nuestros conocimientos actuales sobre la singularidad de las tradiciones veterotestamentarias.

4. Pensamos en la interpretación teológica del Antiguo Testamento, propuesta sobre todo por J. A Bengel; J. T. Beck; J. Chr. K. von Hofmann. Cf. a este respecto G. Weth, *Die Heilsgeschichte* (1931).

La comparación, por cuidadosa que sea, de los conceptos teológicos fundamentales y constitutivos de los dos Testamentos corre siempre el peligro de abstraer los conceptos y las representaciones de aquellos acontecimientos en los que están anclados. Por esa razón comenzamos con la cuestión acerca de la «analogía de estructuras» que pueda manifestarse entre ambos sucesos salvíficos [5]. Consiste en primer lugar en la interdependencia peculiar entre revelación por la palabra y revelación por medio de los acontecimientos, que es tan característica de ambos Testamentos; es decir, en aquel alejamiento de cualquier tipo de especulación mitológica, de que ya hablamos más arriba. La exactitud histórica y política con que los profetas fijaron, histórica y temporalmente, el momento en el que recibieron las revelaciones, acentuando así su carácter de sucesos reales, es algo único en la historia de las religiones. Frases tales como: «en el año de la muerte del rey Ozías..., Ajaz...» (Is 6, 1; 14, 28), o «en el año en que el Tartán vino contra Asdod...» (Is 20, 1) preludian

5. C. H. Ratschow, *Der angefochtene Glaube* (1957) 72, 78 s.

el «passus sub Pontio Pilato» cristiano. Pero la analogía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento consiste sobre todo en la confrontación cada vez más dura del hombre con un Dios que cada vez se oculta más y más profundamente, y frente al cual el hombre queda reducido al riesgo de la fe. Posteriormente nos ocuparemos todavía de esta cuestión. Todo esto significa que las correspondencias van, en ambos Testamentos, mucho más allá de la constatación formal de la analogía general de estructuras del suceso salvífico. A la sombra de la palabra de Dios dirigida a Israel suceden cosas —promesas, vocaciones, repulsas, juicios y providencias, consolaciones y tribulaciones— que no tienen ninguna correspondencia en el ambiente religioso y cúltico que rodea a Israel, pero que sí corresponden al suceso salvífico neotestamentario. Los evangelistas y apóstoles del Nuevo Testamento conocieron esas peculiares analogías veterotestamentarias, y se refirieron con gusto a ellas, de modo distinto, según los casos, para aclarar lo específico del acontecimiento de Cristo o del estado del cristiano. Tal libertad de movimientos en la utilización del Antiguo Testamento debe sorprender ciertamente, teniendo en cuenta el carácter de «único» del acontecimiento de Cristo, tan fuertemente acentuado por el Nuevo Testamento. Solamente se explica por el hecho, bien establecido por los apóstoles y evangelistas, de que el Dios de Israel no es otro que aquel, que cuando se cumplió el tiempo, envió a su Hijo (Gál 4, 4). Partiendo de este hecho tenían la certeza de que lo que había sido revelado al pueblo de Israel, formaba un todo con el suceso neotestamentario de Cristo. Un medio importante para captar teológicamente esa relación de correspondencia, y darla valor en la predicación y la parenesis, fue el entender tipológicamente el Antiguo Testamento [6].

6. L. GOPPELT, *Typos.* Die typologische Deutung des AT im Neuen (1939); R. BULTMANN, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode:* ThLZ (1950) col. 205 s.; ID., *Das Probem der Hermeneutik:* ZThK (1950) 47 s.; E. FUCHS, *Hermeneutik* (1954) 192 s.

El pensar tipológico, tomado en sí mismo, no es ni mucho menos una forma extraña de argumentar específicamente teológica, sino que hay que incorporarlo a un esfuerzo humano universal, que intenta comprender los fenómenos a partir de determinadas analogías; es decir; es un esfuerzo al que se entregaron tanto los filósofos como los poetas de todos los tiempos. El *Lied* de Schiller de la campana está construido, como se sabe, tipológicamente: en él se refleja el mundo de lo que se hace a mano, de lo no-espiritual, de las ocupaciones reguladas por una ley estricta. Pero al mismo tiempo es ya plena referencia, o en todo caso alude continuamente a una realidad superior, a una última ordenación de tipo intelectual, pero que se ve ya bosquejarse por todas partes dentro de las ocupaciones artesanas, llenas así de sentido, de importancia. Si detrás de ese modo de pensar analógico se halla la filosofía del idealismo alemán, por su parte en el pensamiento sagrado del antiguo oriente se ordena el mundo de un modo muy distinto, a saber, por medio de una relación de correspondencia, entendida mitológicamente, entre el mundo celestial y el terrestre. «Es opinión predominante que, en virtud de la ley de correspondencia del macrocosmos y el microcosmos, los arquetipos (*Vorbilder*) de todas las tierras, ríos, y ciudades, existían en el cielo en ciertas constelaciones, siendo las realidades terrenas solamente sus reproducciones (*Abbilder*)» [7]. Naturalmente esta idea es especialmente importante para la valoración de las instituciones sagradas: los templos son solamente imágenes de sus arquetipos celestiales. Esas ideas no eran desconocidas para la fe yahvista; pudieron afluir a ella desde el ámbito cananeo. Pero no parece haber tenido una relación vital con ellas; no se ve que las haya acogido, o que las haya adaptado a sus propios presupuestos ideológicos. Así, las pocas referencias a este tipo de pensamiento analógico, especulativo y mítico, tienen en Israel el carácter de hechos aislados. Con todo, es significativa la referencia de Ex 25, 9. 40 al modelo celestial (תבנית) del tabernáculo, que Moisés había visto, y al cual debía corresponder el tabernáculo terrestre. Pero en conjunto, en Israel se desarrolló con mucha mayor amplitud, en la predicación de sus profetas, una forma totalmente distinta de pensamiento teológico analógico: ¡no se trata de una tipología mítico-especulativa, sino histórico-escatológica! Ya hemos hablado muchas veces de cómo la correspondencia entre el tipo y el antitipo es proyectada por los profetas en la esfera de lo temporal; es decir, que fue entendida en el sentido de una sucesión histórica (éxodo, David, Sión, alianzas... típicas y luego escatológicas) [8]. En el Nuevo Testamento este pensamiento tipológico, que tampoco era totalmente extraño al judaísmo

7. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* I (1920) 110; cf. a este respecto en M. Eliade, *El mito del eterno retorno.* Emecé, Buenos Aires [2]1968, el párrafo titulado: *Arquetipos celestes de los territorios, de los templos y de las ciudades,* 15 s.

8. Véanse más arriba las páginas 153 s., 399 s.

La hipótesis de que este pensamiento tipológico deba unirse a la «doctrina de los períodos» del antiguo oriente (así R. BULTMANN, *o. c.*, 205) es improbable. El camino longitudinal que va desde el tipo hasta el anti-tipo, no tiene en sí nada de cíclico; tanto menos cuanto que el antitipo sobrepasa al tipo, neutralizándole así en cierto sentido; no es una repetición, sino que solamente se encuentra en una relación de correspondencia frente al tipo primitivo. Este pensamiento tipológico está en las antípodas del pensamiento cíclico. En los profetas, el peso descansa, de modo inequívoco, en el carácter último, final y definitivo de todo el obrar de Yahvéh.

tardío llegó a un nuevo desarrollo. No solamente en Pablo o en la carta a los hebreos, sino también en los evangelios sinópticos, se contempló el suceso salvífico neotestamentario, como el correspondiente anti-tipo de sucesos o instituciones veterotestamentarias. Así por ejemplo, en la descripción de la actuación salvífica de Jesús, remite, no raras veces, al «arquetipo» que se halla en el Antiguo Testamento [9]. Esto no significa de ninguna manera que se realice siempre por medio de citas formales del Antiguo Testamento. A menudo son solamente referencias, relativamente insignificantes, a circunstancias secundarias, por medio de las cuales se hace patente para los entendidos la relación del suceso neotestamentario con el arquetipo veterotestamentario («Y él se lo dio a su madre» Lc 7, 15 b = 1 Re 17, 23). El modo en que los relatos neotestamentarios siguen a los textos veterotestamentarios, es muy diferente en cada caso; de un modo especial, como es bien sabido, esas referencias a las profecías veterotestamentarias sostienen la «historia de la pasión» (Según los sinópticos, la historia de la pasión hace que Jesús vaya siguiendo paso a paso la idea veterotestamentaria del justo sufriente). Frente a esta comprensión tipológica del Antiguo Testamento, la interpretación alegórica desaparece casi por completo [10].

La Reforma, con su vuelta al sentido histórico de la Escritura, puso fin a la exégesis alegórica del Antiguo Testamento, surgida en la época posterior a los apóstoles, y dominante más tarde en todo el occidente gracias a Agustín [11]. Entonces se empezó a distinguir la interpretación alegórica de la Escritura, de la tipológica; y ésta última tuvo en el siglo XVII (más entre los reformados que entre los luteranos) un nuevo florecimiento (Cocceius). Su desaparición es un suceso muy interesante desde el punto de vista de historia de las ideas. El mal no estaba tanto en que había degenerado; es decir, en descubrir, a modo de juego, «tipos» sumamente artificiosos. Eso se hubiera podido corregir, si los fundamentos teológicos no hubieran sido tocados. Pero la ciencia profana de la antigüedad y de la historia había comenzado a socavar la antigua idea de la historia de la salvación. La tipología comenzó a transformarse insensiblemente desde sus fundamentos. Fue perdiendo cada vez más su antigua referencia a los hechos históricos y se fue mudando (por ejemplo en Michaelis) hacia las «verdades de la religión» que se veían «eternizadas simbólicamente» en el Antiguo Testamento [12]. Así pues la tipología llegó a ser una doctrina general de los símbolos e imágenes, y se comprende que Herder pudiera hacer una llamada entusiasta «al estudio más sutil de la Biblia», es decir: el simbólico [13]. Entonces ya no se ocuparon absolutamente nada de los fenómenos especiales de la historia de la salvación, sino de la evidencia, de carácter humano general, del lenguaje simbólico de la Biblia. Y aun aquellos que permanecieron fieles a la idea tradicional de una historia de la salvación, daban gran valor al hecho de que en cualquier crecimiento la sucesión gradual orgánica estaba determinada por la ley de los tipos [14]. Ese empréstito a la filosofía general fue funesto para la última fase de la interpretación tipológica del Antiguo Testamento, pues desde el momento en que «la concepción orgánica de la historia» se mostró como una ficción filosófica, se le quitó a aquella todo su fundamento (tanto más cuanto que ya Semler, 100 años antes que Delitzsch, había opinado que nada perdería la teología si se prescindiera de la interpretación tipológica). De este modo quedó libre el camino para la interpretación espiritual del Antiguo Testamento que había de predominar casi exclusivamente en el siglo XIX.

9. Mc 1, 12 s. (Gén 2 s.; Ex 34, 28); Mc 15, 16-20 (Is 50, 6); Mt 27, 34 s. (Sal 22); Jn 1, 51 (Gén 28, 12); Jn 6, 9 s. (2 Re 4, 42), etc.

10. Según L. Goppelt, art. *Alegorie* RGG³ se encuentra en su estado puro solamente en 1 Cor 9, 9. Los textos de Gál 3, 16 y 1 Cor 5, 6-8; 10, 4 son explicaciones alegóricas en el marco de la interpretación tipológica.

11. H. Bornkamm, *Luther und das Alte Testament* (1948) 74 s.; H. J. Sick, *Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments* (1959) 19 s.

12. J. D. Michaelis, *Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit* (1763).

13. J. G. Herder, *Briefe das Studium der Theologie betreffend* (carta 39): «Un uso justo, sabio y pulcro, le devolverá la honra (a todo el simbolismo de la Escritura), y pondrá a la luz su lengua natural, permanente, agradable y que habla al corazón».

La interpretación tipológica, tal como fue practicada desde la época de la Reforma hasta F. Delitzsch por la exégesis evangélica, ya no se puede renovar. Tras ella hay muchos presupuestos que han caducado, no ocupando el último lugar aquellos que suponían una filosofía de la historia; la fosa entre ese tipo de interpretación y nosotros se ha hecho tan profunda, que poco provecho podría esperarse de una confrontación con ella. Pero ahora, recientemente, la investigación— totalmente independiente de aquella tradición exegética antigua y casi olvidada— ha llamado la atención de nuevo sobre el pensamiento tipológico, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, pues ha surgido de nuevo a discusión como uno de los presupuestos esenciales de la génesis del vaticinio profético. Pero aun prescindiendo de eso, la interpretación tipológica es también característica de la manera de afrontar la naciente fe cristiana su herencia veterotestamentaria. De ahí que resulte natural preguntarse si nuestra valoración teológica del Antiguo Testamento y nuestra determinación de la relación entre ambos Testamentos, puede prescindir de ese hecho, que debe ser utilizado como cualquier

14. Así F. Delitzsch, *Die Psalmen* (1883) 57, podía todavía decir: «Del mismo modo que la vida natural presenta una graduación, en la que el grado inferior de existencia hace referencia, preformativamente, al grado siguiente y, mediatamente, al grado más alto; como por ejemplo, la forma esférica de la gota de agua anuncia (como en un esbozo sencillísimo y huidizo) la tendencia a constituir un organismo; así también, el decurso de la historia, y en particular, la historia de la salvación, es típico; y no solamente a grandes rasgos, sino también en los detalles más particulares, la vida de David, cosa sumamente sorprendente, es un *vaticinium reale* de la vida de aquél que los profetas designan... como el David resucitado...».

otro en la búsqueda de una comprensión de conjunto. Pero todavía más, en nuestra comprensión global de las tradiciones veterotestamentarias ha tenido lugar algo que para la interpretación teológica del Antiguo Testamento habría de tener grandes consecuencias en su conjunto. Se ha mostrado que casi toda la literatura veterotestamentaria, en forma de conglomerados más o menos grandes de tradiciones, está unida a unas pocas disposiciones salvíficas divinas, que Israel elaboró incansablemente utilizando los hechos y disposiciones salvíficas de su Dios. Una «religión del pueblo de Israel», es decir, un complejo conceptual coherente entre sí de todas las ideas de la relación Dios-hombre, comenzando por la creación y pasando por el pecado y la redención, hasta la escatología, no ha existido nunca. El mismo Antiguo Testamento quitó más y más importancia a ese modo de considerar las cosas que se ocupa especialmente del mundo de las ideas religiosas, de los tipos de piedad o del contenido de sus verdades suprahistóricas. Si se le deja realmente que exprese su objeto, siempre nos coloca en último término ante un suceso que Dios ha realizado, o va a realizar. Cierto que también se habla a menudo de piedad o impiedad, de pecado y de perdón, pero siempre de una piedad o de una desobediencia que siempre se manifiesta a la sombra de acontecimientos especiales, providencias o disposiciones divinas. Lo que experimentan los hombres de los que habla el Antiguo Testamento, lo que dicen, lo que les acontece religiosamente, todo eso se explica, no partiendo de una «religión» general, de la que serían los portadores, sino partiendo de su posición a la sombra de una palabra de Dios particular que promete o amenaza; así pues, el Antiguo Testamento está determinado en su interior por la hora histórica correspondiente, en la que aquellos hombres fueron sorprendidos por su Dios, o fueron encargados, por ejemplo, de una misión.

Esta transformación en el modo de entender el Antiguo Testamento trae consigo una revisión de las definiciones que hasta ahora se habían dado de sus relaciones con el Nuevo; pues la cuestión que ahora tenemos que plantearnos es si ese Antiguo Testamento, que habla mucho menos de sistemas religioso-

conceptuales, que de disposiciones salvíficas, acontecimientos históricos divinos, y hombres a quienes a menudo se les confían graves tareas y que son arrastrados, cada uno de modo diferente, dentro de una historia inaudita de Dios; si ese Antiguo Testamento, decíamos, visto de esa manera, tiene algo que ver con la aparición de Jesucristo, y cómo habría que determinarlo teológicamente [15]. ¿En qué plano, en qué sentido son comparables ambos Testamentos? ¿Hay algo típico que les una entre sí? Al introducir el concepto de lo «típico», en realidad se trata de algo muy sencillo: de la cuestión acerca de un ámbito de sentido histórico más amplio, al que perteneciera todo aquel fenómeno veterotestamentario, en el que sucede algo analógico, y a partir del cual pudiera ser comprendido mejor según su esencia [16]. Se trata pues de la cuestión acerca de un conjunto más amplio, del «contexto objetivo» (*sachgemässen Kontext*: H. W. Wolff), dentro del cual, únicamente, el fenómeno puede realmente ser medido y comprendido (ya que nada individual puede ser conocido, si no está ordenado en un conjunto más amplio). Ese gran contexto en el que debemos ordenar los fenómenos veterotestamentarios, si queremos reconocerlos objetivamente, no entra en nuestro campo visual si lo referimos a un sistema de valores religiosos universales, sino solamente si nos mantenemos en el ámbito de aquella historia específica puesta en movimiento por los hechos y las palabras de Dios, y que, según la concepción del

15. Para lo que sigue, véase: W. ZIMMERLI, *Verheissung und Erfüllung:* Ev. Th. (1952) 34 s.; H. W. WOLFF, *Zur Hermeneutik des Alten Testaments:* Ev. Th. (1956) 337 s.; hoy día: *Gesammelte Studien zum AT* (1964) 251 s.; W. EICHRODT, *Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?:* ThLZ (1956) 641 s.; W. PANNENBERG, *Heilsgeschehen und Geschichte:* Kerygma und Dogma (1959) 218 s.

16. La mirada a otros esfuerzos semejantes realizados en el ámbito de la ciencia histórica general puede ser útil a las ciencias bíblicas, y quizás podría relajar un tanto algunos frentes demasiado rígidamente dogmáticos. En la ciencia histórica general se reconoce nueva importancia (especialmente para defenderse de una «cripto-crítica») al concepto de lo «típico»; pues solamente, aunque parezca paradójico, el conocimiento lo más exacto posible de lo «típico», ayudará a un mejor conocimiento de lo individual. Cf.: Th. SCHIEDER, *Der Typus in der Geschichtswissenschaft:* Studium Generale (1952) 228.

Nuevo Testamento, encuentra su meta en la aparición de Cristo. Solamente en ella tiene pleno sentido el buscar elementos análogos y comparables. También las correspondencias y analogías entre el Antiguo y el Nuevo Testamento sólo considerándolas así aparecen bajo su verdadera luz. Si hay derecho a decir que los dos Testamentos desarrollan un testimonio que se refiere a hechos históricos, inmediatamente se plantea la cuestión de si no habrá también correspondencia en los detalles particulares entre esos dos testimonios. La cuestión acerca de la analogía de lo «típico» es también familiar al historiador profano. Habría que preguntarse aquí no por la analogía de los decursos externos, sino por la analogía de los *credenda*, que puede existir aun cuando no puedan compararse de ninguna manera los acontecimientos externos.

Si desde este punto de vista se examina, por ejemplo, la historia de José, en ese levantarse de los hermanos contra aquel a quien Dios ha escogido como instrumento singular de su plan salvífico, se puede reconocer algo que no solamente es típico de un acontecimiento salvífico veterotestamentario. Las palabras claves de la historia de José («Vosotros habíais pensado hacer el mal, pero Dios había pensado hacer el bien» Gén 50, 20), no pretenden ser una verdad religiosa universal, como si existiera una regla según la cual Dios cambiara el mal del hombre en bien. Es verdad que esas palabras solamente quieren explicar un conjunto de hechos, bien determinados, realizados por Dios, pero esto tiene lugar en una forma tan elevada que se plantea por sí misma la cuestión de si no se habrá formulado aquí algo que es típico de la acción divina. En realidad esas palabras claves de la antigua narración, con la interpretación que proponen, pueden abarcar también el acontecimiento salvífico neotestamentario.

Si consideramos a continuación por ejemplo la perícopa tan importante para la profecía de Isaías, de Is 8, 16-18, no hay que poner el centro de gravedad en la actitud del profeta, ni en su decepción, ni en la valentía de su esperanza. Pero el hecho de que precisamente en el momento en que ha fracasado casi completamente en la promulgación de su mensaje al pueblo se defina a

sí mismo, y a sus discípulos con él, como hombres del «presagio» (מופת); que solamente por el hecho de existir le quede todavía, después de haber proclamado su mensaje, un carácter de signo en medio de una *massa perditionis*, ¿no es plenamente una referencia a aquello, que en un sentido todavía mucho más válido, es el signo de un Dios que se esconde profundamente? La palabra acerca de los «hombres del presagio (*Vorbedeutung*)» se podrá aplicar también al círculo de sus discípulos, que en medio de un mundo que camina apresuradamente hacia el juicio, sigue esperando en Dios.

Si se considera finalmente el modo, tan exactamente matizado desde el punto de vista teológico, con que se presenta en el Pentateuco el ministerio de Moisés, unas veces como el único que fue elegido singularmente en Israel para conversar con Dios, otras veces como el gran intercesor que muere fuera de la tierra prometida, con sufrimiento vicario propio de un mediador, se ve en todo ello cómo se prepara algo del acontecimiento de Cristo, y se comprende que los antiguos consideraran al Antiguo Testamento como poseedor de poder profético, precisamente por esas exposiciones anticipadas [17].

¿Qué hay que decir acerca del proceso de semejante manera de entender los textos veterotestamentarios? En primer lugar el texto se toma en serio, en el sentido que se nos descubre con la ayuda de todos los medios exegéticos, y también de todas las medidas críticas. La historia de José continúa siendo lo que es según los conocimientos de la investigación reciente. También su contenido específicamente teológico solamente puede ser encontrado con pureza, si todo el contexto es examinado críticamente en todas direcciones. Lo mismo se puede decir de Is 8, 16-18; pues la comprensión de la posición clave que tiene ese texto, hemos de agradecérsela a los recientes análisis literarios y de historia de las formas. Finalmente se puede decir lo mismo de la imagen de Moisés que presentan el Deuteronomio y el

17. Sobre la compleja imagen de la tradición relativa a Moisés, cf. tomo I, 362 s.

documento sacerdotal. Hay pues que insistir en que cada texto debe tomarse, tan claramente como sea posible, según el sentido que tenga dentro del Antiguo Testamento. La cuestión acerca de lo «típico» se adapta pues a las posibilidades de comprensión, de las que solemos usar en la interpretación, exactamente del mismo modo que los métodos exegéticos se completan unos a otros, unas veces exigiéndose, otras corrigiéndose. Sería totalmente infundada la objección de que aquí se ha introducido un sentido extraño. ¡Cuántos sentidos extraños al texto introducimos aun hoy a causa de nuestros conceptos de espíritu, naturaleza, o esquema evolucionista, en esos testimonios! El problema de lo «típico» solamente quiere llevarnos a una comprensión más objetiva. Partiendo de las analogías enseña a entender mejor lo específico de los *credenda* en todo su sentido y envergadura.

H. W. Wolff ha atribuido, con razón, una importante función heurística a esa atención por lo «típico»[18]. Se habrían evitado muchas interpretaciones erróneas de graves consecuencias si se hubieran tenido ante los ojos los procesos análogos de uno y otro Testamento. Sería también una tarea muy interesante investigar determinados géneros literarios, que se presentan en ambos Testamentos, como por ejemplo: la parenesis o las sentencias sapienciales, viendo lo que es propio de ellos teológicamente tanto en uno como en otro Testamento. El trabajo con un horizonte bíblico ampliado en la forma que hemos dicho, preservaría también de establecer demasiado precipitadamente tesis teológicas generales, cuyo fundamento exegético a menudo está mal puesto. Más que nunca el teólogo debe estar atento a un conocimiento preciso de cada uno de los testimonios. En este punto, y no en un plano más alto, debe mostrarse qué pertenece a la pretendida correlación de ambos Testamentos, y qué no. Y, ¿en qué otra parte podría mostrarse más claramente que en una analogía del acontecimiento atestiguado?

Una vez que se llegue a tomar el asunto de esta manera, ya no se abandonará. Nos conduciría por sí mismo a establecer

18. H. W. WOLFF, *Ges. Studien zum AT* (1964) 272 s.

distinciones más exactas, y nos ayudaría a una terminología más matizada, de tal manera que el concepto antiguo, y ciertamente recargado, de tipología, pudiere desaparecer de nuevo. Pero no antes.

Si se denomina tipológica a esa interpretación, que se sitúa en un horizonte bíblico ampliado en la manera dicha, el concepto sigue siendo objetivo en cuanto que se apoya en una interpretación más antigua, que con todas sus limitaciones era consciente de que el Antiguo y el Nuevo Testamento se relacionaban sobre la base de un acontecimiento divino determinado, y no sobre la base de un mundo de ideas religiosas comunes o más o menos emparentadas. Sin embargo se diferencia, según nuestra opinión, en un punto muy esencial de la antigua tipología tal y como por ejemplo se entendía en el siglo XVII; pues aquella se refería a los elementos reales de un decurso histórico salvífico ingenuamente objetivado; pero nosotros ya no podemos decir que el David histórico, o Josué, o el tabernáculo, o el cordero pascual sean tipos de Cristo. No se trata de declarar como «tipos» cualquier clase de personas, objetos o instituciones en su realidad objetiva y en cierta medida estática. Se trata del *acontecimiento* ocurrido entre Israel y su Dios, contenido en el testimonio; del sentido de todo ese sucederse de apariciones, proclamaciones, ceremonias, liberaciones, conflictos y castigos; y del lugar que todos esos acontecimientos tienen en la ancha zona de tensión que existe entre promesa y cumplimiento de la misma, tensión que caracteriza toda la existencia de Israel ante Dios. Las afirmaciones históricas del Antiguo Testamento no pueden ser abstraídas, como si reposasen en sí mismas, sacándolas de su contexto histórico. Una de las intenciones principales de toda nuestra exposición era el mostrar cómo Israel, a través del actuar y hablar de Dios, fue arrastrado a un movimiento continuo, y que se encontró siempre, de un modo o de otro, en el campo de tensión existente entre una promesa y su cumplimiento. Se puede escoger un texto de la historia de los patriarcas, o del libro de José, o de los libros históricos, y siempre se tropezará con que el acontecimiento descrito se halla a la sombra de una palabra

de Dios dirigida hacia el futuro, y se refiere, por encima de sí misma, a algo que ha de venir. El que interpreta así las palabras y los textos veterotestamentarios debe intentar comprenderlos, en cualquier circunstancia, partiendo de ese movimiento hacia un cumplimiento; hacia el cual, como hemos visto, están abiertos de por sí. Lo que menos le está permitido es el abstraer verdades religiosas generales; pues lo que Dios reveló a Israel, estaba determinado por una especial comunidad con Dios y por un camino especial hacia metas siempre nuevas, a las que Israel había sido llamado por su Dios. Lo «típico» hay que buscarlo pues en los decursos históricos descritos.

En el ejemplo anteriormente citado de la historia de José, se constataba en las palabras de Gén 50, 20 retrospectivamente, algo así como un cumplimiento; pero al mismo tiempo veíamos que esas palabras iban más allá de su propio lugar en la historia de la salvación, pues abarcan mucho más de lo que resulta si se aplican sólo al conflicto de aquellos hermanos con José (¡por lo demás nos tropezamos con una opinión del narrador didáctico, que solamente expresó una de las muchas posibilidades de aplicación de esas palabras!). El verdadero sentido, y el alcance teológico definitivo de las palabras de Gén 50, 20, nos aparecerán claramente sólo a partir del Nuevo Testamento; sólo allí podremos ver que las palabras no habían encontrado todavía su cumplimiento definitivo y adecuado en el Antiguo Testamento. Lo mismo se podría mostrar en los otros ejemplos citados.

Pero la cuestión acerca de lo «típico» no puede limitarse a la constatación de analogías entre ambos Testamentos. El elemento típico constatado no era algo estático en el Antiguo Testamento. Por el contrario, en Israel casi tenía solamente —al menos así aparece al observador alejado— significado instantáneo. Todo se encontraba en un enigmático movimiento histórico hacia adelante. Esto es especialmente característico en un círculo determinado de disposiciones salvíficas veterotestamentarias; a saber, en las vocaciones de los carismáticos y de los que habían de desempeñar una importante función. Hemos expresado ya en otra parte la hipótesis de que en algunas descripciones de la vocación

y el fracaso de un carismático (Gedeón, Sansón, Saúl), nos encontramos con composiciones literarias de una diferencia de nivel ya típica, de tal manera que el narrador está ocupado con ese fenómeno de la ascensión y rápido hundimiento de aquellos llamados [19]. También aquí se habla de cumplimiento, es decir, de la prueba del carisma y de la victoria. Pero de repente esos hombres fallan. Yahvéh ya no puede contar con ellos, y el narrador deja al lector con la impresión de que todavía no se ha encontrado el hombre realmente apropiado para Yahvéh, y que en realidad el encargo sigue todavía en pie. ¿Acaso no se puede decir en todas esas narraciones, que lo que Yahvéh planeó y puso en marcha en cada caso, supera en mucho al contexto histórico particular? ¿Qué ha sido de los títulos universales que Yahvéh permitió que se atribuyeran a los reyes judíos (Sal 2; 72; 110)? Sin embargo, ¡no se creerá que los que leían esos textos mesiánicos en la época posexílica y los transmitían, los hubieran considerado como monumentos venerables de un pasado, glorioso sí, pero definitivamente desaparacido [20]! Saúl, que había sido llamado a salvar a Israel (1 Sam 9, 16), sucumbió en la desesperación, y su infidelidad fue tan penosa para los posteriores, que borraron por completo su nombre de la historia [21]. Pero también David cayó en pecado, y el relato de sus últimos años habla de resignación y cansancio. Todos esos hombres pasaron; pero los encargos, títulos y promesas divinas vinculadas a ellos, fueron transmitidos a la posteridad. Buen ejemplo de esa transmisión es la perícopa de Sobna y Eliaquim (Is 22, 15-25) [22]. Los plenos poderes, ya casi mesiánicos, del indigno Sobna son transferidos, con renovación solemne, a Eliaquim. Pero también será infiel. Así pues el oficio de «llave de David» permanecerá íntegro hasta que finalmente pueda ser depositado a los pies de Cristo (Apoc 3, 7).

19. Cf., tomo I, 406 s.
20. Véase la actualización de pasajes mesiánicos de los salmos en 2 Crón 6, 42.
21. Sobre esto, cf. tomo I, 405.
22. Véanse más arriba las páginas 68-69.

En ese sentido, es decir, mirando a ese movimiento incesante hacia un cumplimiento que no ha sido realizado, se podrá hablar del poder profético de los tipos (*Vorbilder*) veterotestamentarios. Así ocurrió con la promesa de un país, a la que tiene que referirse constantemente una teología del Antiguo Testamento: engloba la promesa de una base vital, dada y bendecida por Dios, y tiene por consiguiente una significación típica para el obrar salvífico divino. Pero, ¿cómo se cumplió esa promesa de «descanso» para Israel? Ciertamente, la primera vez que se realizó, se tomó nota fiel y agradecida de ello (Jos 21, 43-45); pero el mismo historiador tiene que hablar también de una contradicción molesta; del hecho de que Israel tuvo que dividir la tierra con los cananeos (Jue 2, 3.21.23). Todavía se habla a menudo de ese descanso otorgado por Dios; mas siempre se habla sólo como de situaciones temporales, y no como de cumplimientos definitivos. De ese modo la promesa quedaba todavía abierta, pudiendo hacerla suya la carta a los hebreos y enseñando a comprenderla en un sentido totalmente nuevo (Heb 3, 7 s.)[23]. La antigua promesa descubre ahora, a la luz del acontecimiento crístico, aspectos totalmente nuevos. Así podía decir la carta a los hebreos respecto a los receptores veterotestamentarios de la promesa, que murieron en la fe y que no habían alcanzado lo prometido —aquello a lo que apunta en último término toda promesa veterotestamentaria—; ellos «solamente lo vieron y saludaron desde lejos» (Heb 11, 13).

3. Los exegetas, que por una parte señalan el movimiento tan polifacético del suceso salvífico veterotestamentario más allá de sí mismo, y que por otra parte ven el suceso salvífico neotestamentario tan diversamente interpretado por los vaticinios del Antiguo Testamento, deberán dejarse arrastrar, mucho más de lo que hicieron hasta ahora, por ese movimiento doble de una comprensión recíproca de los dos testamentos. Todavía está sin resolver la cuestión de hasta qué punto el suceso salvífico neotestamentario puede llegar a ser una ayuda para la comprensión de lo veterotestamentario, y el suceso salvífico veterotestamentario a su vez una ayuda para lo neotestamentario, y hasta qué punto éste último se manifiesta como incomparable. Algunas consideraciones sobre el «ocultamiento» de Dios y sobre la fe en el Antiguo Testamento, nos servirán para seguir avanzando en la cuestión de lo «típico».

23. G. von Rad, *Ges. Studien*, 101 s.

a) El suceso salvífico neotestamentario se levanta como signo de un profundo *ocultamiento de Dios*. En Cristo, Dios se ha despojado de su poder y de su gloria; ha realizado su obra entre los hombres «sub specie contraria», en el encubrimiento de la impotencia y la vergüenza. También Israel recibió, para llevarlo sobre sí, el misterio de ese Dios que se esconde, y expresó siempre de nuevo sus experiencias y tribulaciones; toda la historia de la alianza no es otra cosa que la historia de una continuada autolimitación divina. Que Yahvéh eligiese para sí a Israel, como aquel en quien debía glorificarse; que diese su salvación en un lugar de la historia, de tal manera que de ahora en adelante salvación y juicio deban decidirse por la toma de posición con respecto a esa obra que Dios va a cumplir en Israel («quiero bendecir, al que te bendiga; y a quien te maldiga, quiero yo maldecir» Gén 12, 3); todo eso es el mensaje de un Dios que se oculta ante el mundo. El enigma de ese plan histórico divino especial se presenta de forma totalmente distinta, por ejemplo, en los títulos mesiánicos desmesurados: el rey del imperio universal designado por Dios que tienen ante los ojos los salmos reales (Sal 2; 72), y el Ungido que libera a todos los que sufren la opresión y la violencia, y a cuyos ojos la sangre de los pobres es preciosa (Sal 72, 14), es en cualquier caso una figura de poco poder persuasivo ante el juego de las fuerzas políticas de este mundo. No conocemos con exactitud cómo el Israel contemporáneo a esos textos acabó con esa contradicción; posiblemente no le produjo en general una gran preocupación. Pero precisamente esto nos permite notar que en nombre de Dios se adjudicó una autoridad de alcance universal y una función salvadora a un pequeño rey judío, en quien ese encargo divino no podía llegar de ninguna manera

a su consumación. Tenía que ser transmitida después de su muerte a su sucesor, acompañada de esta pregunta: ¿eres tú el que ha de venir, o hemos de esperar a otro?

Debieron de existir en Israel épocas y círculos en los que los enigmas y paradojas del obrar histórico divino fueran sentidos de un modo especial, y estuvieran exigiendo también una forma de expresión especial. La historia de Abraham (yahvista) está colocada bajo el tema del retraso del cumplimiento, pues muestra cómo la realización de la promesa, anunciada con palabras tan solemnes, está siempre amenazada, y cómo se retira siempre ante aquel que recibe la promesa. La narración del sacrificio de Isaac sobrepasa con mucho todas las tribulaciones anteriores, y nos arrastra al terreno de las experiencias límite, en el que Dios se alza como enemigo de su propia obra, y al receptor de la promesa parece que se le abre un camino que le lleva hasta el abandono de Dios. Pues en Isaac, a quien Abraham debía sacrificar, se encerraba absolutamente todo lo que Yahvéh había prometido darle. Pero ¿quiénes eran los que en Israel habían tenido tales experiencias de Dios? Más todavía ¿de qué modo, en qué situación se sufrieron tales experiencias? ¿O, se trata acaso, más bien, de vislumbres de las posibilidades límites que podían estar encerradas en tal relación con Dios?

En la predicación de los profetas, el ocultamiento de Yahvéh adquiere rasgos nuevos y todavía más enigmáticos. Sólo se necesita recorrer a todo lo largo las parábolas sumamente audaces que los profetas emplean para hablar de Yahvéh, para que salte a la vista ese aspecto del mensaje profético: Yahvéh, el amante sin éxito (Is 5, 1-7); Yahvéh, el barbero (Is 7, 20); Yahvéh, trampa para Israel (Is 8, 14); Yahvéh, pus para Israel (Os 5, 12); Yahvéh, padre adoptivo de un hijo expósito e infiel (Ez 16, 4 s.); Yahvéh que registra con una luz las casas de Jerusalén (Sof 1, 12)[24]. Aquel Dios, a quien estaba estrictamente prohibido

24. J. HEMPEL, *Jahwegleichnisse der israelitischen Propheten:* ZAW (1924) 74 s. La palabra עָשׁ en Os 5, 12 no significa «tiña», sino «pus»; cf. L. KÖHLER, *Lexicon in VT libros.*

en Israel honrar cúlticamente en imágenes, cuando se trató de interpretar su obrar histórico, fue descrito con comparaciones que sonaban como una ofensa a la dignidad y santidad divinas. No es el signo más pequeño del ocultamiento hasta el que había descendido a los ojos de Israel, que se pudiera hablar así de Yahvéh, despreciando cualquier sentimiento piadoso; que hubiera que hacerlo si se quería llegar a conocer al auténtico Yahvéh. Ya el mensaje de Isaías estuvo bajo el signo de un fracaso total. Se le había puesto como meta provocar el endurecimiento. El aceptó esa misión. No sin auténtico espanto pronunció la palabra de Dios que anunciaba «una obra extraña, misteriosa» a realizar en Israel (Is 28, 21); pero ya después de la primera fase de su actuación, Isaías experimentó una tremenda paradoja a la vista de la noche que estaba descendiendo sobre Israel, a saber, que aguardaba con esperanza «al Dios que ha ocultado su faz ante la casa de Jacob» (Is 8, 17). Al final de su actuación se encuentra el mismo mensaje:

> Por eso voy a actuar una vez más maravillosamente en ese pueblo maravillosa y magníficamente,
> para que se desvanezca la sabiduría de sus sabios,
> y se eclipse la inteligencia de sus hombres inteligentes
> (Is 29, 14).

Pero el acontecimiento de la revelación, en cuyo foco debían estar los profetas veterotestamentarios, no se detuvo en esa visión de Isaías, en la que el conocimiento había llegado auténticamente hasta algo último. Si Isaías había aguardado con ansia la venida de Dios a su pueblo como desde un tercer lugar, con Jeremías entró el ministerio profético en una profunda crisis. Jeremías ya no es solamente un mensajero; el ministerio que le ha sido confiado ha irrumpido de repente en la esfera de su personalidad humana. En él mismo, no en alguna parte fuera de sí mismo, tiene lugar el inaudito encuentro de Dios con su pueblo; su alma, y también su cuerpo, han de soportar ese encuentro. Este es el nuevo aspecto en el que otra vez se abren posibilidades totalmente nuevas de existencia profética, en una fase relativamente tardía de la profecía. Este camino tiene una dimensión de

sufrimientos muy especiales; pues Jeremías sufre, como hemos visto, el sufrimiento de Dios, y al mismo tiempo el de su pueblo. Es también un camino con una nueva forma de responsabilidad, pues el profeta, que es centinela, ha de responder de los demás con su propia vida (Ez 33, 1 s.); todo depende de que acuda a la brecha (Ez 13, 4 s.). Todo esto está presentado con gran sobriedad, con la sobriedad de lo extremadamente serio. Ninguna vanidad recae sobre los hombres que se disponen a dar el primer paso en la noche de ese sufrimiento que tiene carácter sustitutivo. Solamente en el límite extremo del acontecimiento de Is 53 aparece un «más allá de» esos sufrimientos; un lugar desde el que es posible una mirada retrospectiva y una mirada dirigida al reconocimiento del siervo de Dios por el conjunto de todas las naciones. Aquí —aunque no es Jeremías el primero— están bosquejadas las líneas de la *theologia crucis* neotestamentaria [25]. ¿Dónde encontraríamos, de no ser así, una analogía con lo que les sobrevino a esos hombres? Los problemas que están bosquejados en los conflictos de esos hombres son problemas cristológicos. Es aquí donde se establece la base para el conocimiento de aquel δεῖ que en la tradición neotestamentaria, y en especial en los anuncios que Jesús hace de su pasión, resuena tan a menudo; de la necesidad de sufrir a la que Jesús se somete [26]. Entre su camino y el de los profetas existe —así lo muestra especialmente Lucas— una correspondencia que debe ser cumplida también por Jesús en un camino de sufrimiento y muerte.

Existe todavía otro grupo de afirmaciones veterotestamentarias que se emplean en el Nuevo Testamento para aclarar el sufrimiento de Jesús, es decir ese tener que sufrir: los salmos de lamentación. Dan cuenta estos salmos de una experiencia

25. «Hae sunt propheticae tentationes in quibus degustant Prophetae passiones Christi, quas etiam significant hi terrores». Melanchthon ad Jer 20, 14 s. *Corp. Reform.* XIII, 810 (citado por H. SICK, *Melanchthon als Ausleger des AT* [1959] 112).

26. Para ese δεῖ, véase W. GRUNDMANN, ThWBNT II, 21 s.; L. GOPPELT, *o. c.*, 90 s., 126. También Pablo parece apoyarse en esas ideas cuando dice que Jesucristo murió «según las Escrituras», 1 Cor 15, 3 s.

especial que Israel debe tener con relación al obrar de Dios: la tribulación causada por el abandono de Dios que amenaza cada vez más gravemente al individuo que ora [27]. Que precisamente aquellos que se habían arrojado en Yahvéh; a los que en la calamidad, la enfermedad y de cara a los enemigos solamente les queda Yahvéh para refugiarse en él; que precisamente ellos aparezcan de repente ante sí mismos y ante el mundo como abandonados por Dios, esto era un acontecimiento de extremada amargura. Que Dios se escondiese tan profundamente de quien se arrojó sin condiciones en sus brazos no teniendo ninguna otra ayuda, fue en verdad algo de lo más duro que tuvo que soportar Israel. En los evangelios esas afirmaciones del sufrimiento, especialmente las del salmo 22, acompañan el camino de Cristo hasta su muerte en la cruz. Las descripciones de la pasión de Jesús, desde Mateo hasta Juan, quieren mostrar que esas plegarias del abandono de los justos se cumplen por primera vez en el sufrimiento de Jesús. Se despojó tan profundamente de su gloria que pudo entrar sin más en las palabras de aquellos hombres que sufrían; y de tal modo, que aquellas palabras expresaban su propio sufrimiento.

Todo auténtico conocimiento de Dios comienza con el reconocimiento de su ocultamiento [28]. Así lo experimentó Israel de las más variadas maneras. Cuándo se hizo consciente de esa verdad teológica, es ya otra cuestión. A Isaías II hemos de agradecer las palabras más claras de todo el Antiguo Testamento:

> Verdaderamente tú eres un Dios que se esconde;
> tú, Dios de Israel, el salvador (Is 45, 15).

Mas también las palabras de Isaías sobre la extraña obra de Dios que aniquila toda la sabiduría de los sabios suponen un claro conocimiento teológico; algo de ese ocultamiento propio de los caminos de Dios debió ya de ser conocido por el yahvista, de lo contrario, ¿cómo hubiera podido ordenar los materiales

27. Cf. tomo I, 486.

28. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II, 1, 205.

de la historia de los patriarcas, tal y como ahora están ordenados? Y ya el Israel más antiguo sabía que Dios no puede ser visto, y que la visión inmediata de Dios trae consigo la muerte [29].

b) Así pues hay que contar a ese respecto en Israel con una clarificación conceptual relativamente tardía, aunque sea resultado de una larga experiencia; parece que ese conocimiento de que Israel solamente podía responder con la *fe* a la oferta de Dios, fue común a todas las épocas. Al hablar de la «fe» de Israel hay que ser conscientes en primer lugar de una dificultad en la terminología, que consiste en que el Antiguo Testamento no conocía un vocablo que abarcase la donación del hombre a Dios en su totalidad, al que todos los escritores pudieran referirse. Ciertamente es de gran importancia el verbo האמין por la acentuación especial y la plenitud que recibió en algunos pasajes sobresalientes; pero en otras épocas, y en otros círculos o grupos se expresó lo mismo de distinta manera, y no raras veces no se formuló conceptualmente, quedándose solamente en una descripción. Los estudios aparecidos en época reciente sobre la fe de Israel colocan con razón en el centro al concepto de האמין ; en realidad esa palabra más que cualquier otra, fue empleada como portadora de afirmaciones concentradas acerca de la fe [30]. A pesar de eso, prescindiendo de que la presencia o ausencia del concepto propiamente dicho en el Antiguo Testamento es una regla de medida puramente externa, hay que plantearse la cuestión de método de si semejantes investigaciones acerca de los conceptos, con su clasificación más o menos superficial de los documentos correspondientes, pueden hacer justicia al estado real de las cosas. ¿Pueden por ejemplo explicar hasta qué punto la fe exigida por Isaías se transformó en tiempo de Jeremías en sublevación contra Yahvéh? Se podría decir que Yahvéh y su obrar eran el objeto de la

29. Gén 16, 12; 32, 30; Ex 24, 11; Jue 6, 22; 13, 22.
30. Descripciones del concepto veterotestamentario de la fe en: A. WEISER, ThWBNT VI, 182 s. (cf. πιστεύω); G. EBELING, *Jesus und Glaube:* ZThK (1958) especialmente 70 s.; E. PFEIFFER, *Glaube im AT:* ZAW (1959) 151 s.

fe de Israel; pero ese Yahvéh y sus planes cambiaban (*wandelten sich*), y dentro del mensaje de los profetas, se mudaban de un momento político a otro. De este modo se captará objetivamente la especial complejidad de la cuestión de la fe tal como se planteaba en Israel, si desde un principio se tiene en cuenta la particular existencia histórico-salvífica de Israel.

Hay en el Antiguo Testamento un género literario abundante, el de las «narraciones de guerra», que dan cuenta de la irrupción de Yahvéh para defender a su pueblo, y que teológicamente están determinadas por las antiguas ideas de la guerra santa. Esas narraciones no son contemporáneas pues describen los acontecimientos sublimándolos hasta tal forma que presentan la victoria como un puro milagro de Yahvéh, sin participación humana alguna. La intervención de los israelitas obtiene así el carácter de profesión de fe, más que el de participación militar. Siempre que esas narraciones reflexionan sobre la incorporación y comportamiento de Israel como *partenaire* terreno en tales acontecimientos —cosa que sucede en distinto grado,— siempre se ocupan de la fe. Precisamente en esta dirección se orientan las ideas con especial energía en la historia de Gedeón (Jue 7), aun cuando ningún vocablo especial alude a ello [31]. También en la narración de la cananea Rahab que hace una profesión de fe en Yahvéh a la vista de la invasión del pueblo de Dios, resuena el motivo de la fe (Jos 2, 9 s.). El relato del milagro del mar de los juncos, que según su estructura teológica se halla totalmente en la línea de esas tradiciones, habla expressis verbis —lo que constituye más bien una excepción— de la fe de Israel en Yahvéh. La «doxa» de ese acontecimiento fue tan grande que también Moisés, que desempeñaba la función de mediador, fue introducido en ella, siendo incorporado también en la fe: Israel «creyó en Yavéh y en su siervo Moisés» (Ex 14, 31)[32]. También resuena ese concepto en la historia de los exploradores (Núm 14, 11). Vuelve a faltar

31. A propósito de Jue 7, véase tomo I, 406.
32. Todavía más fuerte es la incorporación de Moisés a los *credenda* en Ex 19, 9: «... a fin de que crean en ti para siempre».

en la narración de David y Goliat; no obstante, las palabras de David —no vino con armas, sino en nombre de su Dios— hay que valorarlas como un punto culminante en la serie de declaraciones de fe veterotestamentarias (1 Sam 17, 45). Ese discurso inaugura la serie de predicaciones de guerra que hablan a los guerreros sobre sus tribulaciones y sobre su fe en forma parenética concentrada. Tales predicaciones apelan a la fe como a un acto de obediencia que Israel a la vista de la promesa de garantías por parte de Yahvéh, debe a su Dios [33]. Por lo que hace a sus fundamentos, esa fe mira hacia adelante y hacia atrás. Puede referirse a un acontecimiento histórico, a una vocación que se ha recibido, o a una providencia comprobada, pero partiendo de ahí mira hacia el futuro y cree en el Dios que promete una redención o hecho salvífico, que sólo existe en el futuro. Así ocurre ya en la composición de las historias de Abraham, que avanzando más lejos que las palabras programáticas de Gén 15, 6, es decir, a causa de su temática del retraso del cumplimiento, da a los motivos de la fe una base más amplia. Abraham se abandonó a una promesa de Dios, tomó como cosa real el plan histórico que Yahvéh había colocado ante él, y por esto se encontró en el camino de un cumplimiento. En el fondo ocurre lo mismo con Isaías, sólo que en él la «obra de Yahvéh», a la que dirige sus miradas la fe pasando por encima de una fosa mucho más profunda, se destaca bruscamente de toda la historia de la salvación precedente, como la última revelación de Yahvéh. En Isaías, fe significa «mirar» a Yahvéh, es decir, no apoyarse en las actuales relaciones políticas con las potencias. Las potencias políticas históricas fuera de Israel están sin salvación; las cosas empeorarán cada vez más («pues de la raíz de la serpiente saldrá un basilisco, cuyo fruto a su vez será un áspid alado» Is 14, 29). No puede uno «apoyarse» en esas potencias [34]. Sólo habrá sal-

33. Dt 20, 2 s.; 9, 1-6; 31, 3-6.7-8; Jos 1, 1-9; cf. tomo I, 41 s.
34. El concepto de apoyarse (הִשָּׁעֵן) llegó a ser en Israel un concepto paralelo al de «creer» (Is 10, 20; 30, 12; 31, 1). El empleo de ese concepto vuelve a surgir en la obra histórica del cronista (2 Crón 13, 18; 14, 10;16, 7 s.).

vación para aquel que adelantándose al presente sepa refugiarse en el suceso salvífico venidero que Yahvéh «llevará a cabo sobre Sión» (Is 10, 12). En Jeremías ya no se habla de esa oferta de salvación de Sión; es la época en la que Nabucodonosor ha recibido la plenitud de la soberanía del mundo (Jer 27, 6). La perspectiva escatológica ha cambiado completamente; la exigencia de fe pasa en este profeta a un segundo plano —en todo caso en la forma de efectuarse la llamada—. El problema de la fe en este profeta se ha interiorizado, y en las confesiones se ha transformado en la cuestión de la existencia del profeta mismo. Aquí se plantea un grave problema: la fe no puede ya guardar el paso con un Dios que cada vez se oculta más profundamente. En la obra histórica del deuteronomista se muestra de nuevo, de modo muy distinto, un resultado negativo: los reyes de Judá no habían estado «totalmente» con Yahvéh, no tenían un corazón «indiviso»; solamente uno, el rey David, «ha caminado en pureza y honradez de corazón» delante de Yahvéh (1 Re 9, 4).

Se ha dicho con razón que la fe, en ese sentido, está siempre dirigida a una persona. Se cree en Yahvéh y no en un conjunto de cosas (*Sachverhalte*) [35]. Esa fe supone también siempre una intervención inesperada, una iniciativa de Dios. Y en esa fe se trata siempre también de la totalidad, de la existencia del hombre; por su esencia significa un «dejarse a sí mismo» (*Sich-selbs-Verlassen*) [36]. Lo mismo ocurre en el Nuevo Testamento. También en él la fe se dirige a Dios y a sus obras; a esa fe precede un hecho de Dios: la aparición de Cristo en la carne; y al mismo tiempo partiendo de ahí la fe se dirige hacia un cumplimiento escatológico. Hasta tal punto se repite en la comunidad cristiana la existencia, totalmente basada en la fe, del antiguo Israel. Pero al mismo tiempo fue fundamentalmente cambiada porque la acción de Dios se realizó en la persona de Cristo, y porque la fe, que

35. A. WEISER, *o. c.*, 186; G. EBELING, *o. c.*, 72 s.
36. Estas formulaciones están tomadas del artículo de G. EBELING, *o. c.*, 74-78. «Fe, en sentido veterotestamentario, no significa pensar algo sobre Dios, sino esperar algo de Dios. No cree en la existencia de Dios, sino en la venida de Dios».

ahora ha llegado a ser fe en Jesucristo, recibió un carácter de encuentro personal totalmente nuevo y perspectivas escatológicas asimismo totalmente nuevas. En este punto se separan el Antiguo y el Nuevo Testamento [37]. La fe veterotestamentaria era fe en Yahvéh; aun con su orientación escatológica siguió siendo fe en Yahvéh. Por ejemplo, nunca jamás se transformó en fe en el mesías, ni siquiera en los vaticinios mesiánicos.

Pero, una vez más, al decir que la fe de Israel fue siempre fe en Yahvéh, queda algo esencial sin decirse. ¿Quién era ese Yahvéh? ¿Cómo y dónde podían alcanzarle los hombres? ¡Recordemos lo que se ha dicho más arriba sobre la discontinuidad sorprendente de la relación de Yahvéh con su pueblo! El Antiguo Testamento da cuenta de instituciones sagradas que fueron fundadas y luego liquidadas; de vocaciones solemnemente proclamadas y de las reprobaciones que pronto las siguieron; se abrieron posibilidades cúlticas de trato con Dios que luego fueron echadas abajo. Es el Yahvéh que ordena los sacrificios y que luego los rechaza violentamente; es el Yahvéh que cada vez se oculta más a su pueblo; el que mata a Israel, para luego resucitarle. Sólo en el encuentro con ese Dios adquiere la cuestión de la fe su gravedad específicamente veterotestamentaria. ¡Cuántas veces Israel fue expulsado de su patrimonio religioso por Dios mismo; y cuántas veces se le gritó, implícita o explícitamente, aquel «no penséis en el pasado» (Is 43, 18)! Esto sucedió siempre que Israel llegaba a sentirse demasiado seguro en su fe, cuando la falseaba y cuando convertía su conocimiento de Yahvéh en una autoafirmación ante Dios. Israel no debía cimentarse en ningún orden mítico aunque gozase de antiquísimo crédito, y su trato con Dios no debía reposar en una técnica de «consultas a Dios» acreditada por un largo ejercicio. Debía vivir solamente de la palabra que procedía continuamente de su Dios escondido. Esto

37. Cf. a este respecto R. BULTMANN, ThWBNT VI, 216-218. En esta confrontación entre la fe vetero y neotestamentaria, no se ha hecho plena justicia a la ruptura producida en el mensaje profético, su rompimiento con lo existente hasta entonces y la radical orientación de la fe a la escatología.

vuelve a poner al Antiguo Testamento otra vez muy cerca del Nuevo Testamento.

«Pero sólo se comprende la amplitud inaudita de su figura, y la radicalidad que supera toda comparación de las acusaciones, juicios y amenazas (proféticas), cuando se ve cómo se trata en este caso de algo muy distinto a un simple ataque contra estos o aquellos errores y pecados de Israel tomados en concreto; cómo más bien se lleva a cabo en toda la línea la lucha de la revelación contra la religión de la revelación; lucha en la que los profetas no respetaron ciertamente ni a los mismos profetas. ¿No sucede como si toda la religión de Israel estuviese triturada como entre dos ruedas de molino: *la* palabra de Dios que le sitúa, ordena y configura con toda su precisión, y *la* palabra de Dios mediante la que, casi se podría decir, con la misma precisión toda concreta obediencia a ese mandamiento es desenmascarada como incredulidad?» (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I, 2, 360).

4. Para terminar, volviendo a nuestra cuestión principal, la de la comprensión cristiana del Antiguo Testamento, no ha de verse lo esencial en que una gran cantidad de conceptos teológicos veterotestamentarios reaparezca en el Nuevo Testamento, aunque, con frecuencia, muy remodelados. Lo esencial en la relación de correspondencia entre ambos Testamentos no radica primariamente en lo conceptual-religioso, sino en lo histórico-salvífico, pues en Jesucristo nos tropezamos de nuevo, ¡en forma más elevada!, con la interdependencia entre palabra divina y hechos históricos, que tan bien conocemos del Antiguo Testamento (cf. las páginas 462 s.). No es éste el momento de examinar en su totalidad las líneas de unión que vinculan al Antiguo y al Nuevo Testamento —comenzando por el título de «Cristo», que define a Jesús como el Cristo de Israel—. Pero también, como ya hemos visto, el Antiguo Testamento contribuye a esta cuestión; pues los testimonios que interpretan los acontecimientos intraveterotestamentarios salen por su parte de su lugar histórico hacia Jesucristo, para reunirse con él, como aquél que los cumple definitivamente.

En ese sentido el acontecimiento salvífico neotestamentario aparece sencillamente como la prolongación y conclusión de la historia de Dios veterotestamentaria, en la línea de una sucesión histórica. Así lo exponen también los sencillos sumarios históricos del Nuevo Testamento, en cuanto que prolongan la

línea de la historia veterotestamentaria hasta el acontecimiento salvífico neotestamentario [38]. Pero precisamente con arreglo a la actualización —que siempre fue ecléctica— de lo veterotestamentario, tal y como se realizó en muchos lugares del Nuevo Testamento y en la exégesis cristiana subsiguiente, debe entenderse también al mismo tiempo el acontecimiento salvífico neotestamentario en el sentido de una repetición; repetición que tiene lugar en verdad sobre la base de un acontecimiento salvífico histórico totalmente nuevo [39]. El Antiguo Testamento nos muestra un pueblo que fue llamado por Dios a una relación especial de confianza, y que fue puesto en movimiento por promesas «plerofóricas» siempre nuevas, hacia realizaciones de naturaleza cada vez más universal. También Israel tuvo ya, como hemos visto, en su historia salvífica veterotestamentaria vivencias de realizaciones de promesas, y las consignó cuidadosamente como tales (cf. Jos 21, 43 s.; 23, 14). Pero ocurrió algo muy notable, y es que con eso no se consideró que las promesas estuviesen definitivamente cumplidas; la promesa de una tierra conserva su carácter de promesa más allá de Josué, para todos los tiempos; incluso habría que decir que precisamente por haberse cumplido en tiempo de Josué, nacieron de ella promesas completamente nuevas. Lo mismo se puede decir a propósito de la monarquía. Esto que ya había experimentado anticipadamente Israel en su historia, se perfecciona en la relación del acontecimiento salvífico neotestamentario con el veterotestamentario. Cristo es el que cumple las promesas, y al mismo tiempo se transforma en nueva promesa para los suyos. El Nuevo Testamento ve cumplidas en Jesucristo las promesas del Antiguo; pero ese «hoy» del cumplimiento (Lc 4, 21) abre al mismo tiempo para la fe la mirada hacia un nuevo cumplimiento salvífico. Entonces se hizo visible

38. Hech 7; Heb 11. Pero cf. también Lc 11, 49 y a ese respecto: E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments* (1941) 216 s., 231 s.
39. Para lo que sigue véase el provechoso estudio de O. SCHMITZ, *Das Alte Testament im Neuen Testament*, en *Wort und Geist* (1934) 49 s.; también W. ZIMMERLI, *Verheissung und Erfüllung:* Ev. Th. (1952) 34 s., 54; C. H. RATSCHOW, *Der angefochtene Glaube*, 78.

una nueva «meta de la fe» (1 Pe 1, 9). Así pues, podríamos decir que la existencia de Israel se repite en la comunidad cristiana, en el sentido de que se pone en movimiento desde una promesa hacia un cumplimiento; también aquí se encuentra en peregrinación y camina hacia el descanso (Heb 4, 1 s.) [40]. En verdad, sólo con la aparición de Cristo se hizo patente que en aquel camino de Israel tuvo lugar algo «típico», y que ese acontecimiento salvífico veterotestamentario es todo él referencia al neotestamentario. ¿No han ayudado por ejemplo esas narraciones de la marcha del pueblo de Dios a través del desierto, de sus variadas tribulaciones, y del modo como salió de ellas, a que la Iglesia llegase a comprenderse mejor a sí misma? Pero por otra parte también ha resultado claro que lo que designa el Nuevo Testamento como cumplimiento, no puede ser entendido como un pago rectilíneo y literal, sino como un cumplimiento que sobrepasa lo prometido ya en el comienzo. Aun allí donde el acontecimiento veterotestamentario constituye una prefiguración muy vigorosa del acontecimiento de Cristo (¡Jeremías!), no podemos hablar de otra cosa que de «sombras» de lo auténtico [41]. Los bienes salvíficos de la nueva alianza son algo totalmente distinto de aquellos hacia cuya consecución Israel había sido puesto en movimiento por Yahvéh. Por todo esto no se puede tampoco definir el vaticinio auténticamente profético como vaticinio directo, sino solamente como vaticinio «típico» (*Vorbildlich*), por cuanto que las palabras proféticas del futuro del pueblo de Dios no abandonan fundamentalmente el círculo de ideas de los bienes salvíficos específicamente veterotestamentarios.

Así pues, la nueva interpretación actualizante del Antiguo Testamento a cargo de la naciente comunidad cristiana, es también, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones precristianas, un proceso totalmente legítimo. En efecto, el judaísmo

40. Sobre esa teología del camino, su posibilidad y sus límites, cf. F. NÖTSCHER, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran* (1958).
41. Fuertemente acentuado por K. BARTH, *Kirchl. Dogmatik* I, 2, 97; IV, 1, 187 y pássim.

tardío también llevó esa herencia del Antiguo Testamento hasta el umbral del tiempo neotestamentario y, como por ejemplo ha mostrado recientemente la secta de Qumran, luchó hasta el último momento por su recta interpretación y por su actualización para el tiempo presente. La naciente comunidad cristiana no hizo sino seguir por ahí. Gran cantidad de textos veterotestamentarios mostraba ya con respecto a una transmisión dentro del mismo Antiguo Testamento, una notable pluralidad de estratos, desde el punto de vista hermenéutico, como ya se indicó más arriba en el ejemplo de la lucha de Jacob (Gén 32) o en la profecía de Natán (2 Sam 7). Pero esto, que puede observarse con mayor exactitud exegética en algunos casos especialmente situados, vale también en principio para todos los textos del Antiguo Testamento: *su interpretación se mueve en un espacio que alcanza desde la hora de su primera actualidad, hasta su última reinterpretación a la vista del acontecimiento de Cristo.* Lo que la teología llama vaticinio es simplemente el descubrimiento de que las antiguas palabras con sus afirmaciones alcanzan hasta Cristo; y que sólo al referirse a él alcanzan su auténtica significación. La diferencia estriba únicamente en que los antiguos perseguían ante todo ese contenido último y actualizado por Cristo de las antiguas palabras, mientras que nosotros, mejor formados históricamente, conocemos las dos posibilidades de comprensión: la cristiana y la veterotestamentaria-precristiana.

El modo con que la comunidad cristiana procede con ese Antiguo Testamento del que se había apropiado, tiene y conserva un doble aspecto muy notable. Por una parte el Antiguo Testamento, acercado a la luz de Cristo, permite conocer, como ya hemos visto, lo que le diferencia, es decir: su total provisionalidad; y la teología cristiana, instruida por Pablo, no podrá cesar de reconocerse a sí misma siempre de nuevo en esas diferencias. Pero por otra parte, ya la cristiandad primitiva puso con ímpetu lo veterotestamentario a la luz de Cristo, y lo adaptó a la nueva fe. Paradigmáticamente sucede lo mismo hasta nuestros días en el uso del Antiguo Testamento en la liturgia cristiana, que en la invocación a Dios y a Jesucristo, y para celebrar el acontecimiento salvífico neotestamentario se sirve con la mayor naturalidad de un lenguaje que procede del servicio divino del antiguo Israel. Ese tomar del Antiguo Testamento en el horizonte de la fe cristiana es un proceso tan importante y tan convincente por sí mismo, que no puede alzarse la queja de que la metamorfosis que se produce en esa adaptación sea una falsificación hermenéutica. Es un proceso totalmente consecuente mirando a los acontecimientos salvíficos vetero y neotestamentarios que se interpretan mutuamente. Simplemente, es un hecho que la fe cristiana pueda expresarse y aun explicarse en lenguaje veterotestamentario. Las historias de los patriarcas; las narraciones de la marcha a través del desierto, de los jueces y de los reyes; las antiguas oraciones y vaticinios, tienen todos un punto, un aspecto, en virtud del cual se pueden aplicar inmediatamente a Cristo. No hay que considerar como sospechoso a un predicador por tomarlas en ese punto y colocarlas en toda su actualidad ante los ojos de la comunidad cristiana, realizando una actualización de lo veterotestamentario [42]. Es como si Cristo mismo entrase en el acontecimiento veterotestamentario, cumpliéndole y al mismo tiempo sobrepasándole. Ya hemos mostrado en otra parte que tal interpretación del Antiguo Testamento sólo puede ser carismática, y también que sólo puede proceder seleccionando.

Sin embargo con esas referencias a la luz proyectada por Cristo en el Antiguo Testamento, sólo se ha mostrado un aspecto de la cuestión. Es verdad que el acontecimiento salvífico neotestamentario era el «hilo conductor» mediante el cual la naciente comunidad cristiana trataba de encontrarse a sí misma en el Antiguo Testamento, y gracias al cual el Antiguo Testamento se situaba en un horizonte completamente nuevo para ella [43].

42. «La interpretación cristiana no pide a la antigua alianza más de lo que puede dar; es Dios mismo el que lo hace en cuanto que aplica la medida de Cristo a la época precristiana, y de ello da fe la antigua alianza ante Dios y ante la historia» H. URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* I (1961) 630.
C. WESTERMANN, *Verkündigung des Kommenden* (1958) proporciona importantes indicaciones sobre las diversas posibilidades de predicación de textos veterotestamentarios.
43. O. SCHMITZ,. *o. c.*, 67

Pero también es verdad todo lo contrario: el suceso salvífico veterotestamentario era para ella un hilo conductor para comprender y predicar el hecho de Cristo, como resulta palpable, por ejemplo, en la exposición de la pasión de Cristo, con sus referencias al Antiguo Testamento. Los dos Testamentos se legitiman mutuamente [44]. La primera afirmación —hay que interpretar el Antiguo Testamento a partir de Cristo— parece ser hoy menos impugnada teológicamente que la segunda; es decir, que necesitamos asimismo del Antiguo Testamento para entender a Cristo. Pero, ¿es realmente en el Antiguo Testamento donde se sabe tan exactamente quién era y quién es Jesucristo; y solamente a partir de ahí —propiamente un problema secundario— se puede encontrar la determinación correcta de la relación del Antiguo Testamento con ese Cristo previamente conocido por nosostros?

Si el diálogo entre los exegetas de los dos Testamentos consiguiese hacer más comprensible esta segunda frase, entonces quedaría respondida la cuestión, todavía no resuelta, de la «permanencia» (*Beibehaltung*) del Antiguo Testamento. Por lo que concierne a esa cuestión, nótese solamente que no conocemos todavía una fe cristiana que se haya desligado consecuentemente del Antiguo Testamento. Los intentos que se han hecho en esa dirección no han alcanzado ni de lejos a mantener realmente la imagen de Cristo fuera del círculo de irradiación de las ideas veterotestamentarias que viven todavía inconscientemente en el pensamiento teológico, y que nos vienen imperturbablemente del Libro de cantos, del culto divino, y no en último lugar del Nuevo Testamento mismo. En este sentido la herencia veterotestamentaria en la teología actual, es probablemente más intensa todavía de lo que se cree ordinariamente. Por otra parte, el desarrollo teológico de la última generación ha mostrado cuánto necesita la fe cristiana del concepto veterotestamentario de historia para preservarse de una disolución en lo mitológico o en

44. E. Dinkler, ZThK (1950) 73.

lo especulativo [45]; incluso existe motivo para esperar que el Antiguo Testamento obligará a la teología a concebir las categorías históricas de un modo nuevo. La fe en Cristo necesita también la universalidad de la fe veterotestamentaria en la creación, para que la cristiandad no sea «un tropel de esotéricos, para quienes el mundo es lo extraño» [46]. En verdad, los argumentos con los que la Iglesia en el curso de su historia expresó su «sí» al Antiguo Testamento, estuvieron sujetos a algunos cambios. Es posible que vuelvan a sonar de distinta manera en las nacientes comunidades cristianas fuera de nuestro círculo cultural occidental (¡liberación de la fe en los demonios!). Y, ¿no hubiera tenido también que decir algo en este asunto el Israel al que Pablo se dirige en Rom 9-11? Pero la resistencia más fuerte al abandono del Antiguo Testamento procede del mismo Nuevo Testamento, cuyo testimonio de Cristo sólo al precio de violentísimas reinterpretaciones podría ser desligado de su vinculación con el Antiguo Testamento.

45. R. Bultmann, *Theologie des NT* (1948) 116 s.; W. Zimmerli, *Das AT als Anrede* (1956), 84 s.; H. W. Wolff, Ev. Th. (1956) 366; C. H. Ratschow, *Der angefochtene Glaube* (1957) 90; W. Freytag, *Das AT und die junge Kirche, Reden u. Aufsätze* I (1961) 193 s.
46. O. Weber, *Grundlagen der Dogmatik* I (1955) 323.

4
LA LEY

LA REINTERPRETACIÓN del Antiguo Testamento hecha por el Nuevo y su exégesis como libro que profetiza sobre Jesucristo es un dato que, según la ciencia veterotestamentaria tal como se concebía a sí misma, está más o menos fuera de la tarea que compete a la teología del Antiguo Testamento. Pero hay que preguntarse si se puede permanecer ahí; pues la teología neotestamentaria por su parte, cuanto más avanza, menos motivos ve para plantearse la cuestión particular de la relación del Nuevo Testamento con el Antiguo. De este modo se ha llegado a tener dos teologías independientes la una de la otra; una veterotestamentaria y otra neotestamentaria que prescinden mutuamente entre sí. No es necesario decir que esa situación, surgida por motivos de división del trabajo y de autonomía de los dos Testamentos como esferas científicas separadas, es insatisfactoria; en cierto modo pone entre paréntesis un fenómeno de tanta importancia como es la manifiesta relación de los dos Testamentos entre sí. Este importante grupo de cuestiones se interpone como un punto ciego entre la teología vetero y neotestamentaria. La consecuencia fue que el examen de ese problema fue desplazado hacia la discusión más edificante de la teología práctica, lo cual no quiere decir que ésta no haya efectuado un trabajo serio y útil. Más bien habría que decir que permaneció fiel a las cuestiones a las que la ciencia bíblica hace tiempo que se sustrajo. Pero la ciencia bíblica debe plantearse ese tipo de cuestiones por dos motivos: por una parte porque, como creímos poder demostrar, el Antiguo

Testamento objetivamente interpretado anuncia por sí mismo algo que le sobrepasa, y plantea la cuestión del pago de las crecientes promesas divinas; es decir, la cuestión de su cumplimiento de un modo que no puede soslayarse; por otra parte, mediante las múltiples referencias del Nuevo Testamento al Antiguo que sigue invitando a los teólogos a tomar una posición e intentar una explicación. Nos encontramos todavía en los comienzos, después que el pensamiento histórico-crítico irrumpió en la ciencia. De todos modos, hoy día se anuncia —al menos en los márgenes— una cierta disolución del concepto de la teología veterotestamentaria, ya que se va haciendo evidente que no puede existir una teología del Antiguo Testamento cerrada en sí misma si es realmente consecuente consigo misma, pues tendría que prescindir de la propiedad más específicamente esencial del Antiguo Testamento: su carácter de anuncio del acontecimiento neotestamentario de Cristo.

En este sentido significa sin duda un romper el círculo de los problemas específicamente veterotestamentarios el que nosotros ahora, después de haber hablado del obrar salvífico de Yahvéh, nos preguntemos todavía por el significado de la ley; pues la cuestión, así formulada, es, como todos saben, específicamente cristiana y neotestamentaria. Pero no se puede decir que al distinguir entre «ley» y «evangelio» se haya introducido en el Antiguo Testamento una conceptualización que no le corresponda en absoluto. También el Antiguo Testamento sabe que la revelación de Dios en parte es gracia preveniente y en parte exigencia impuesta al hombre. En todo caso no están tan claras las cosas en esta materia para nosotros como para las generaciones precedentes, a las que constaba con seguridad que el decálogo era «ley», eso cuando no veían, exagerando algunas afirmaciones de Lutero, todo el Antiguo Testamento como el resultado de una «religión de la ley» [1]. Disponían de un concepto de ley que no tenían más que aplicar a los textos, manteniéndose bajo el hechizo de un prejuicio teológico tradicional determinado sobre el Antiguo Testamento, sometido mientras tanto a grandes correcciones. Hoy estamos muy lejos de poseer una idea, admitida por todos, de lo que es la «ley» en el Antiguo Testamento. Nos pasa con éste lo que con tantos otros conceptos de importancia capital: debemos comenzar por escuchar al Antiguo Testamento para saber qué era la «ley» en Israel y qué relación existía entre la voluntad de Dios que exigía y acusaba a Israel, y la actuación de su gracia. Pues esa cuestión, que en otro tiempo estaba en el centro de todas las consideraciones teológicas sobre el Antiguo Testamento, ya apenas se ha vuelto a plantear desde un punto de vista teológico-fundamental en los compendios del siglo XIX y XX [2]. La *investigación estuvo maniatada por problemas especiales de tipo* histórico: origen y redacción de las normas jurídicas, sus portadores y su transmisión. ¡Cuántas investigaciones se han necesitado sólo para explotar la revolucionaria tesis de Wellhausen, de que la ley no era en modo alguno anterior a los profetas sino posterior, mediante la clarificación, hecha paso a paso, de la historia jurídica del Antiguo Israel; y para limitar su validez al proceso de compilación literaria de tradiciones, en sí mucho más antiguas, en grandes obras históricas (Deuteronomio, documento sacerdotal)! No cabe duda de que ya en la religión yahvista más antigua se promulgó en Israel la voluntad legisladora de Yahvéh (*Rechtswille Yahwes*). Pero no se ha clarificado suficientemente,

1. En realidad, Lutero, en ciertas formulaciones sumarias (por ejemplo en el Prefacio al Antiguo Testamento de 1523, y en el Prefacio al Nuevo Testamento de 1545) se aproximó mucho ciertamente a una identificación del Antiguo Testamento con la ley de Dios, y del Nuevo Testamento con el evangelio. La introducción al NT comienza con las palabras: «Del mismo modo que el Antiguo Testamento es un libro en el que están escritos los mandamientos y la ley de Dios, y la historia de los que los han guardado y de los que no los han guardado; así también, el Nuevo Testamento es un libro en el que están escritos el evangelio y la promesa de Dios, y al lado la historia de ambos: los que creyeron y los que no creyeron». Cf. sin embargo H. BORNKAMM, *Luther und das Alte Testament* (1948) 103 s.; y G. HEINTZE, *Luthers Predigt von Gesetz und Evangelium* (1958).

2. G. F. OEHLER es el último que en su *Theologie des AT* ([2]1882) habla todavía en algunas ocasiones de una «pedagogía de la ley» (28, 37). Pero esa manera de pensar ya no reaparece al exponer los materiales veterotestamentarios, lo cual es muy significativo.

ni mucho menos, la cuestión de cómo hay que entenderla teológicamente, y de cómo el mismo Israel entendió esa exigente voluntad de Dios en las diversas fases de la historia de su fe. Mas de su respuesta depende mucho para la valoración cristiana del Antiguo Testamento. Hoy día no nos basta con distinciones tan sumarias como las tradicionales, según las cuales la ley del Antiguo Testamento se dividía en una ley ceremonial, otra judicial, y otra moral.

1. Teniendo presente un estado de la cuestión tan complejo, es conveniente preguntarse en primer lugar acerca de lo que Israel, el antiguo Israel, celebraba en sus servicios divinos. Cabe esperar que en el culto adquiriese una figura más típica y condensada lo esencial y característico de la relación de Israel con Yahvéh, pues las ordenaciones legales no eran, como hemos visto, leyes civiles, sino que concernían a Israel en cuanto comunidad sagrada, en cuanto pueblo de Yahvéh. Lo que sigue ahora es muy importante: las leyes del Antiguo Testamento tienen como presupuesto ese ordenamiento sacro, es decir, la alianza de Yahvéh con Israel; no hay ninguna ley, mejor dicho, algo así como una «ley fundamental», que empiece por constituir ese ordenamiento. Ese ordenamiento existe, y la multiplicidad de leyes sólo tiene la tarea de protegerle contra todas las amenazas posibles que pueden levantarse contra él desde dentro o de fuera [3]. De ahí se sigue que un número no pequeño de esas leyes tuviese en realidad un carácter ocasional. Surgían o desparecían al mismo tiempo que la amenaza correspondiente, es decir, cuando una situación había cambiado, estaban preparadas para una reinterpretación contra las nuevas formas de amenaza.

Es de destacar el hecho de que sea imposible reducir el contenido y los temas de esas leyes a un denominador común; comprenderlas como si fuesen un todo. No se las puede definir como un intento de conjunto para fundar al pueblo de Dios, ni tampoco

3. Véase a este respecto, M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch*, en *Ges. Studien*, 21 s., 67 s.

como prescripciones particulares —en cualquier caso no escritas— de una ley fundamental. Se opone a ello el que la mayoría están formuladas negativamente; pero ante todo el hecho de que las leyes particulares no tocan en absoluto el orden fundamental que les es anterior, sino que solamente tienen ante la visita, aislada y ocasionalmente, la amenaza correspondiente que pudiera perturbar ese orden fundamental en la vida cúltica o social de Israel. En todo caso —y éste es un resultado cierto de la exégesis hecha desde el punto de vista de la historia de las formas y la historia de las tradiciones— esos mandamientos desempañaron ya un importante papel en el culto del antiguo Israel. Es sabido que a menudo aparecen bajo la forma de «listas» o series —lo que se explica precisamente por su situación litúrgica, es decir, por ser textos recitados—. Estas series no están redactadas ni mucho menos en el mismo estilo [4].

Una breve ojeada puede mostrarnos la multiplicidad de los posibles modos de empleo en que son utilizadas:

Ex 20, 2 s.; Dt 5, 6 s.	«tú no debes...»
Lev 19, 13 s.	«tú no debes...»
Ex 21, 12.15-17 (fragmento)	«quien... debe ser matado».
Dt 27, 15 s.	«maldito sea el que...»
Dt 26, 13 s.	«yo no tengo...»
Job 31, 5 s.	«si yo (he hecho), sea...» (forma de maldecirse a sí mismo).
Ez 18, 5 s.	«él no hace...» (parecido Sal 15; 24).

En todos estos casos nos encontramos con «series de mandamientos», cuyo lugar para ser recitados dentro del culto es muy diverso. Unas veces se trata del ceremonial litúrgico ante las puertas (Sal 15, 2 s.; 24, 4); otras, de la profesión de fe personal de uno que participa en el culto. En el dodecálogo (Dt 27, 15 s.) es la totalidad de la asamblea la que se separa de los indignos, caso de que se encontraran en su seno. Destaca especialmente la recitación del decálogo, que muy probablemente tenía lugar en el momento central de una fiesta de renovación de la alianza,

4. Cf. tomo I, 247 s.

repetida a intervalos regulares [5]. Así pues, aquí se habla de leyes. (La circunstancia de que, según el Antiguo Testamento, la formulación en plural parezca mucho más objetiva que la forma en singular «la» ley, hace ya reflexionar). En todo caso, después de lo que se ha dicho más arriba sobre el ordenamiento fundamental, dado de antemano y no formulado por ninguna ley, no hay por qué responder afirmativamente a la cuestión de si Israel por la proclamación de esos mandamientos fue colocado en una situación legal ante Dios. ¿Acaso le fue impuesto a Israel el mantener esa relación de alianza con el esfuerzo de su obediencia? Ya hemos mostrado en otro lugar que los textos hablan en contra de esa suposición [6]. La elección de Yahvéh precedió a la recepción de los mandamientos. Israel llegó a ser pueblo propiedad de Yahvéh por esa elección; es decir, en una situación en la que todavía no había podido probar su obediencia, como se puede deducir especialmente de Dt 27, 9 s., que parece tomado de un antiguo ceremonial. Por lo demás, estos mandamientos están muy alejados de todo lo que pudiera ser definir un *ethos*; más bien describen, con sus fórmulas negativas, las posibilidades que existen en la periferia extrema de la esfera de la vida humana; a saber: prácticas que Yahvéh desaprueba absolutamente, el que pertenece a Yahvéh no rompe el matrimonio, no desplaza los límites territoriales, no mata. Con todo, hay algo muy importante: el acontecimiento salvífico de la transferencia de Israel a Yahvéh es inseparable de la vinculación a ciertas normas que definen claramente el círculo de los elegidos, especialmente en los márgenes. No de otra manera sucedió en la naciente comunidad cristiana. También ella se supo desde un principio vinculada a ciertas normas jurídicas y las practicó sin prejuicios. Nadie querrá decir que por ejemplo Pablo, por haber insistido en ocasiones con severidad en ciertas separaciones y ciertos límites, haya «legalizado» el estado del cristiano (1 Cor 5, 5; 16, 22; cf. Hech 8, 20). También la naciente comunidad cristiana se vio colocada

5. Cf. tomo I, 42.
6. Cf. tomo I, 249 s.

ante la necesidad de separarse de los miembros indignos simplemente por el hecho de existir; había un dentro y un fuera, y se presentaba continuamente la tarea de señalar los límites entre ambos recintos [7]. «Apártese de la injusticia, el que invoca el nombre del Señor» (2 Tim 2, 19). A este respecto, la comunidad primitiva se hizo consciente de la «ley» que le había sido impuesta, y se sometió a ella. Por eso se puede preguntar seriamente si el «ceremonial de maldición» del decálogo siquemita (Dt 27, 15 s.) ha de ser juzgado de manera distinta desde el punto de vista teológico, que la proclamación del anatema, que ocupaba un lugar importante en la más antigua liturgia de la cena [8]. En ambos casos la comunidad se separa, según un solemne ceremonial, de aquellos con los que no puede entrar en comunión, por voluntad de su Señor.

Todavía habría que dar un paso más en el ámbito del Antiguo Testamento: también toda la «ley ceremonial», por tanto, las ordenaciones de las fiestas, de la circuncisión, los sacrificios y las determinaciones sobre lo puro y lo impuro; pero precisamente como normas consecuentes a una disposición salvífica divina general, es decir, como disposiciones que dan su forma a una comunidad ya fundada y al mismo tiempo su estabilidad sacramental. Es verdad que el Antiguo Testamento contiene sólo escasas indicaciones sobre la significación teológica de sacrificios y ceremonias, a lo menos en la época más antigua de Israel. Pero, en nuestra opinión, ese silencio está a favor de que todas las ceremonias y sacrificios no fueron considerados precisamente como merecimientos (*Leistungen*) que fundamentasen algo así como un derecho (*Anspruch*) a la gracia de Dios. En ninguna de las oraciones que acompañan a la presentación de sacrificios, desempeña ningún papel la reflexión sobre las obras

7. Sobre ese «fuera», cf. Apoc 22, 15 («fuera están los perros, los brujos, los impuros, asesinos, idólatras y el que ama y anda en la mentira»). Véase ante todo E. Käsemann, *Sätze Heiligen Rechts im Neuen Testament*, en *New Testament Studies* (1955) 248 s.
8. G. Bornkamm, *Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlstheologie*, en *Das Ende des Gesetzes* (1952) 123 s.

realizadas y su importancia. Pero los argumentos de más peso contra la concepción de que el antiguo Israel hubiese entendido sus relaciones con Dios de una manera legalista, los proporciona el Deuteronomio, ya que en su esencia más íntima es una renovación, vehemente y única, de la antigua oferta de salvación que se hizo a Israel. También aquí se anuncia la ley; pero no puede hablarse de que Israel hubiese de temer bajo la amenaza de esa ley, ni de que tuviese motivo para dudar de la solidez de la promesa salvífica que precedió a la proclamación de los mandamientos. En el Deuteronomio aparece por primera vez en el Antiguo Testamento, con amplia base teológica, una forma nueva de proclamación: la «paraclesis», cuya especial significación teológica, junto al carácter indicativo del «evangelio» e imperativo de la «ley», sólo muy recientemente se ha investigado con exactitud [9]. No se puede confundir la paraclesis con la ley; no pone en cuestión el mensaje de salvación. Más bien es una forma especial del discurso de consolación o de exhortación para aquellos que ya habían recibido propicios la palabra de salvación.

> Yo te lo he mandado (צוה); mantente fuerte y firme; no temas ni tiembles, pues Yahvéh, tu Dios, está contigo dondequiera que vayas (Jos 1, 9).

La paraclesis deuteronómica —más frecuentemente llamada parenesis— es de gran movilidad teológica, pues su mirada vigilante apenas deja pasar ningún peligro que pudiese acontecer al estado de gracia de Israel, por parte del mismo Israel. En vano buscaríamos en estos abundantes textos una consideración que nos parece evidente que debía estar: la de si Israel podía cumplir esa ley. Al predicador deuteronómico los mandamientos le parecen posibles de cumplir, más aún, fácilmente observables. El estado salvífico de Israel no está amenazado por la ley. La preocupación de esa parenesis no es el que quizás se le exija demasiado a Israel

9. E. SCHLINK, *Gesetz und Paraklese*, en *Antwort* (Karl Barth zum 70. Geburtstag 1956) 326 s.; W. JOEST, *Gesetz und Freiheit* (1951) 137 s.

por parte de la ley y que, por tanto, no pueda cumplirla, sino más bien que no quiera.

Si desde el Deuteronomio dirigimos una vez más la mirada hacia atrás podemos constatar un resultado no pequeño: hasta ese momento no se había dado una dimensión, firmemente bosquejada dentro de la revelación de Yahvéh, que Israel hubiese reconocido y nombrado como «ley». Con lo que no se quiere decir que Israel no se tropezara sin cesar y de los modos más variados —sobre todo en el ámbito del culto y también fuera de él— con rigurosas exigencias de Yahvéh. Pero el contenido de esa voluntad de Yahvéh no se le presentaba en figura de una ley exactamente fijada y fácilmente reconocible. Al contrario, veíamos cómo Israel en la historia de su culto se había colocado ante la necesidad de interpretar el primer o el segundo mandamientos, a la vista de los peligros siempre cambiantes que amenazaban al culto [10]. Esa interpretación de la voluntad de Yahvéh, unas veces tolerando ciertos usos, otras prohibiéndoles con vehemencia, era en último término un fenómeno carismático. Dada la gran cantidad de decisiones particulares que había que arbitrar en la maraña de usos cúlticos tradicionales y de nuevos impulsos religiosos, las sumarias frases apodícticas del antiguo derecho sacro, no daban más que orientaciones generales del pensamiento. Israel tuvo que intentar entender continuamente, en la conciencia de sus sacerdotes, qué era obediencia y qué desobediencia ante Yahvéh. Esto significa que desde un comienzo la ley estaba destinada a ser interpretada. El comprenderla era algo que estaba en movimiento desde sus orígenes, como fácilmente se puede ver en la nueva formulación dada a ciertos mandamientos [11]. Con

10. Cf. tomo I, 269-270, 280.
11. Sobre la interpretación de los mandamientos antiguos, cf. tomo I, 257. El mandamiento del ofrecimiento del primogénito, tiene una historia muy movida en cuanto a su interpretación. Ya la antiquísima cita de Ex 13, 2, añade una interpretación legal muy prolija (Ex 13, 11-15), en la que el mandamiento está anclado históricamente, y específicamente se aplica a los primogénitos de los animales y de los hombres. Las interpretaciones del documento sacerdotal, Núm 3, 12 s. 40 s.; 8, 16 (cf. tomo I, 316) y la del profeta Ezequiel, Ez 20, 25 s., nos llevan a una época más tardía.

esto se nos ha dado algo muy importante: la ley fue para Israel muy distinta a una dimensión conocida, a la que bastaba solamente con referirse; era, más bien, un acontecimiento. Al escuchar los mandamientos —en épocas antiguas ocurría durante el ceremonial de las fiestas de peregrinación— tenía lugar un encuentro de Israel con su Dios. El Deuteronomio es también una actualización única de la voluntad de Yahvéh, de cara a los peligros específicos de una época determinada y ya avanzada de la fe yahvista. No cabe duda de que el hecho de consignar entonces por escrito esa voluntad de Yahvéh en su totalidad fue una novedad en Israel; pues aun cuando con ello, originariamente y con mucha probabilidad, no se pretendiese nada más que una recopilación de la voluntad de Yahvéh dirigida a una época especialmente crítica, sin embargo esa fijación por escrito trajo consigo necesariamente que la voluntad de Yahvéh revelada a Israel comenzase de ese modo a tener una nueva figura. Cualquiera de esas expresiones acuñadas, que originalmente no era otra cosa que una actualización entre otras muchas, obtuvo desde ese momento y cada vez más, un significado normativo atemporal. Comenzaba el proceso de formación del canon. A menudo se ha señalado que el Deuteronomio y su proclamación bajo el reinado de Josías señala un cambio; pero se debe distinguir entre el modo como se realizó en épocas posteriores y su propia concepción de la revelación de la voluntad de Yahvéh a Israel. A este último respecto está todavía absolutamente más allá de toda intensificación legalista; se ha transformado en una predicación, especialmente incisiva, de la voluntad de Yahvéh salvífica y preveniente.

2. Gracias a la predicación de los grandes profetas, la relación de Israel con Yahvéh cambió repentina y dramáticamente. Ya se ha indicado más arriba, que no se puede considerar a esos profetas ni como divulgadores de nuevas ideas religiosas, ni como reformadores de lo antiguo. Todo su mensaje hay que entenderlo partiendo del hecho de que ven irrumpir una hora completamente nueva para Israel; ven venir sobre Israel un obrar de

Dios que comportará juicios terribles, pero también misteriosas protecciones. En vista de esto —así opinan los profetas— ya no hará efecto una llamada a las antiguas disposiciones salvíficas, pues la cuestión sobre el ser o no ser de Israel se decidirá en ese nuevo acontecimiento divino. De este modo, lo primero en que vemos ocupados a los profetas es en arrancar a sus contemporáneos, con todos los medios de la retórica y de la argumentación, de aquel patrimonio salvífico ilusorio y acomodado a su voluntad. Lo hacen anunciándoles la cólera de Dios y colocándoles bajo su ley. Ese «llegar a ser independiente» de la predicación de la ley, así como también la violencia inaudita de la proclamación de esa exigencia divina que mata a los hombres, es algo completamente nuevo [12].

Al constatar que la predicación de los profetas preexílicos era sobre todo una «predicación de la ley», solamente se ha enun-

12. En el interín W. Zimmerli ha dedicado una monografía a la cuestión de la concepción de la ley en el Antiguo Testamento (*Das Gesetz und die Propheten*, 1963). Estoy enteramente de acuerdo con él en que con la aprobación de la alianza, siempre se daba también la amenaza por medio de una maldición (W. ZIMMERLI, *o. c.*, 81 s.). Teológicamente, no hay que separar la elección y el anatema. Dondequiera que tiene lugar la primera, enseguida se presenta la otra posibilidad (En la página 93, W. Zimmerli no ha referido con exactitud mi pensamiento; cf. tomo I, 253 s.). Ahora, tanto como antes, quisiera yo separar el mensaje del juicio, de los profetas pre-exílicos, de aquel otro círculo de ideas, y ver en él algo nuevo. Si Amós y los profetas posteriores anuncian el fin de Israel, es decir, un juicio total, «sin resto», equivale a una suspensión de la alianza. Pero esto hay que valorarlo de modo muy distinto al anatema, que *también* se produce en algunos casos realmente, pues ese anatema concernía solamente a individuos o a grupos dentro del pueblo. Y aun cuando se amenazó con liquidar a toda una generación, como por ejemplo en las narraciones de la travesía por el desierto, no se trata de una reprobación definitiva de todo Israel. Cosa a la que sí se referían directamente los profetas. Veían la relación salvadora de Yahvéh con Israel como disuelta. Con tales presupuestos solamente se podía hablar de una vuelta de Yahvéh a Israel, partiendo de la base de nuevas disposiciones salvíficas. Para hacer creíble ese increíble mensaje, los profetas argumentan frecuentemente con la referencia a la transgresión de los mandamientos de Yahvéh. Mas precisamente en esa argumentación surge a la luz la novedad, pues de hecho los profetas trabajan con una concepción nueva de la ley. ¿Acaso en los tiempos pre-proféticos, la transgresión de una disposición del derecho territorial (Is 5, 8), el vivir sibaríticamente (Am 4, 1; Is 5, 11-12) o la opresión de los pobres (Am 2, 6; 8, 4) condujeron a un juicio de muerte sobre todo Israel?

ciado algo muy general. Pero la circunstancia de que los profetas se sirvan de un lenguaje teológico diferente —en Isaías[13] el concepto de «ley» aparece muy al margen— nos obliga a examinar una vez más, brevemente, la cuestión de las normas, y a preguntarnos en qué lugar teológico y en qué contexto, dentro de la predicación profética, aparece esa «ley». Pues en el modo y manera en que acusan los profetas, es decir, especialmente en las argumentaciones de que se sirven para desenmascarar los pecados de su pueblo, se observan notables diferencias, especialmente entre los profetas del siglo VIII y los del VII y VI. Si solamente se quisiera tener en cuenta en los profetas del siglo VIII las conocidas acusaciones contra el comportamiento frente a los que son jurídicamente débiles, sus reproches por la opresión de los pobres, la violación del derecho, etc., la imagen sería bastante clara: los profetas partían del derecho divino revelado a Israel. Aun cuando se encuentren muy escasas citas directas de las antiguas disposiciones jurídicas (Os 4, 2; Jer 7, 9 citan el decálogo, o una lista semejante al decálogo), no puede caber ninguna duda de que los profetas, en sus acusaciones, tienen presentes disposiciones jurídicas muy concretas, que nosotros podemos también identificar muchas veces en el material de la tradición[14]. Indudablemente esto es verdad; y sin embargo con eso no se habría captado todavía lo más esencial de las acusaciones. Que no consiste en que tal o cual disposición del antiguo derecho divino haya sido violada, sino en que Israel falló totalmente frente a Yahvéh. A este respecto son significativas las miradas históricas retrospectivas más amplias o más reducidas sobre la totalidad de la relación de Israel con Yahvéh, a las que los profetas han recurrido tan frecuentemente[15]. Tenían que presentar toda la historia de la salvación a fin de que se pudiese ver lo realmente decisivo. Eso desisivo, como hemos visto, es la total desobediencia de Israel. Pero, ¿a qué ha desobedecido —en este momento es una pregunta importante— Israel? ¿A la ley de Yahvéh? Si escuchamos las quejas de Yahvéh sobre esos hijos díscolos por los que se ha interesado (Is 1, 2 s.), o las del amante a propósito de la «viña» en la que tanto ha trabajado (Is 5, 1 s.); o la del padre, que en otro tiempo tuteló a Israel niño (Os 11, 1 s.), la respuesta es siempre la misma: Israel ha dicho no al obrar salvífico de Yahvéh. Los pecados de Israel consisten en que ha menospreciado las directrices y los dones de su Dios. La referencia a la menospreciada voluntad de justicia de Yahvéh, tampoco quiere decir otra cosa. En todo caso no se puede decir que los profetas de esa época hayan confrontado a su pueblo con la ley de Yahvéh (caso de que existiera algo de tal tipo en su tiempo); no ha zozobrado ahí, sino en la voluntad salvífica de Dios. Si ese conocimiento ha sido establecido firmemente, nada se opone a hacer valer las diferencias que sin duda existen. Nuestra afirmación de que los pecados de Israel se han manifestado a propósito del obrar salvífico de su Dios, se justifica al máximo en Oseas, mientras que en Amós e Isaías también desempeñan un papel las acusaciones sobre la transgresión de mandamientos particulares. Pero también Amós confronta, de modo significativo, esa infracción (Am 2, 6-8) con los beneficios de Yahvéh en la historia de la salvación (Am 2, 9-12), y en Isaías el mayor obstáculo sigue siendo la incredulidad. El pecado que no será perdonado a los habitantes de Jerusalén es que no aceptaran el ofrecimiento de refugiarse en Yahvéh, que no «miraran» hacia Yahvéh (Is 22, 11 s.). Quedamos pues en que los profetas del siglo VIII «predican la ley», que en todo caso revelan los pecados; pero que esos pecados quedan al descubierto de modo directo, a propósito del obrar salvífico de Dios, y no a propósito de una ley que se opusiese a esa acción, haciendo el papel de juez.

13. Is 5, 24; 30, 9.

14. Apoyándose en Am 2, 6 s.; 3, 9 s.; 4, 1; 8, 4.6; 5, 7.11; 6, 12, R. Bach (cf. la página 174, nota 12) intenta mostrar que Amós se refiere solamente a las exigencias del antiguo derecho sagrado y apodíctico. Sobre Miqueas, cf. W. BEYERLIN, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha* (1959) 42 s. Sobre Ezequiel, cf. W. ZIMMERLI, *Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel:* ZAW (1954) 1 s.

15. Am 2, 9-12; 4, 6 s.; Is 1, 2 s.; 5, 1 s.; Miq 6, 1 s.; Os 11, 1 s.; Jer 2, 1 s.

Amós encontró quizá la fórmula más llamativa: precisamente el acto salvífico de la elección se transformará en juicio para Israel (Am 3, 2). Pero si se habla de una «predicación» de la ley en esos profetas, hay que limitar ese concepto en otro sentido; pues, como es bien sabido, la llamada a la obediencia ocupa un lugar muy pequeño en su predicación. Lo que menos hacen es insistir en la función de la obediencia humana como condición previa a la salvación divina. De este modo casi se podría hablar de una contradición interna en el mensaje de esos profetas, entre la severidad de la condena por una parte y la ausencia de grandes imperativos por otra. Pero ambas cosas se explican sin más por la mirada de los profetas hacia lo que ha de venir, a la «aniquilación firmemente decretada» (Is 28, 22) y hacia la nueva salvación que Yahvéh prometió realizar.

En los profetas de los siglos VII y VI, en Jeremías y Ezequiel, podemos hacer observaciones semejantes; y sin embargo algo ha cambiado en ellos, precisamente en la cuestión que nos ocupa. La antigua función profética de descubrir los pecados, entró manifiestamente con ellos en una nueva fase. Israel, según Jeremías y Ezequiel, ha roto la alianza. También podrían haber dicho eso Amós y Oseas, pero, ¿cómo se explica que Jeremías hable en ese contexto, en el punto central, de la tora (Jer 31, 33)? El motivo de que tropecemos ahora con consideraciones sobre la ley, cosa que no hemos encontrado más arriba en Amos, Isaías o Miqueas, está en que toda esa época, dentro de una tendencia restauradora, se había interesado en las antiguas tradiciones, y se había esforzado por ajustarse a ellas. De este modo, pues, las palabras programáticas le habían sido dadas al profeta por sus contemporáneos; ellos le dieron el motivo para hacer sus afirmaciones en contra (Jer 8, 8). Pero no cabe duda de que los profetas fueron impulsados cada vez más por sus conocimientos y experiencias personales a ocuparse del problema de la tora y su cumplimiento por parte de Israel. Si los profetas anteriores habían hablado de la desobediencia total de Israel frente a Yahvéh, Jeremías y Ezequiel alcanzan el conocimiento de que Israel, por naturaleza, no es capaz de escuchar a Yahvéh. La terrible mirada retrospectiva de Ez 20 es en primer lugar un ejemplo más de la práctica de los profetas de confrontar a Israel con su historia salvífica, para de ese modo hacer patente su pecado. En ese sentido, Ez 20 es un ejemplo concluyente de lo que había pensado Amós, a saber, que precisamente la elección de Israel conducía al descubrimiento y al castigo de sus pecados (Am 3, 2). Pero eso es un tono nuevo, pues el objeto contra el que Israel ha pecado, según la descripción de Ez 20, no es el hecho salvífico de Yahvéh propiamente hablando, es decir sus directrices y sus milagros, sino que son exigencias de tipo legal a cuya observancia estaba obligado Israel. A todo lo largo de este decurso histórico Ezequiel ve cómo la ley se presenta en escena y cómo Israel la rehúsa (cf. las páginas 282 s.), Hay pues un cambio innegable en el concepto de la norma frente a la profecía más antigua; pues aquí se habla de una *lex* real, y se pregunta por el cumplimiento de esa ley. El resultado de la encuesta es la constatación convincente de que Israel no ha observado esas exigencias. Ezequiel ve que el pueblo de Dios se ha enfrentado con tan gran endurecimiento a esa revelación de la voluntad divina, que en el capítulo 20 la pregunta, no respondida explícitamente, de si esa desobediencia hay que atribuirla a un «no querer» o a un «no poder», casi no tiene objeto. En esos profetas apenas se habla, en efecto, de si los mandamientos revelados de Yahvéh superan absolutamente las posibilidades de cumplimiento por parte de Israel. Las palabras relativas al etíope y a la pantera que no pueden cambiar su color, parecen ir en esta dirección (Jer 13, 23). Palabras tan radicales como las que Josué pronunció en la asamblea de Siquem, de que Israel no podía servir a Yahvéh (Jos 24, 19) ya no se vuelven a encontrar en todo el Antiguo Testamento.

Pero la mejor prueba de que los profetas habían llegado en esa dirección a conocimientos muy radicales son los vaticinios de la nueva obediencia que Yahvéh mismo suscitará en el hombre. El lugar teológico en que se expresa esto último es sumamente significativo. La perdición total de Israel sólo empieza a manifestarse propiamente —al menos en el caso de Jeremías— cuando Dios se levanta para salvar a su pueblo, es decir, cuando ese co-

nocimiento ya casi ha sido sobrepasado. Por otra parte las perícopas de Jer 31, 31 s. y Ez 36, 26 s. muestran cuán vigorosamente conciben esos profetas a Israel partiendo de la ley, y hasta qué punto ven amenazado a Israel por el problema del cumplimiento de esa ley. Ya hablamos más arriba ampliamente acerca del vaticinio referente a que Dios mediante un milagro iba a solucionar lo irresoluble; milagro que iba a suceder en el centro de la esfera antropológica, es decir, por medio de una transformación del corazón humano [16]. Con todo, las palabras de Jeremías acerca de la nueva alianza tampoco contienen una descripción exhaustiva del nuevo acontecimiento salvífico; pues en todo aquel texto solamente se destaca una *differentia specifica*, la de la renovación de los corazones. Partiendo de ahí, es decir, procediendo más punto por punto, el profeta explica el cambio de lo antiguo a lo nuevo. (¿Podría quizás haber ilustrado la esencia de la nueva alianza partiendo de otras diferencias?). Esto no cambia para nada la constatación de que en los profetas Jeremías y Ezequiel y en sus seguidores de la obra histórica deuteronomística se expresaron los pensamientos más radicales sobre la ley revelada por Yahvéh: causa la muerte al Israel desobediente. Pero los profetas manifestaron también que Yahvéh, mediante un nuevo acontecimiento salvífico, despertaría a su pueblo de esa muerte (Ez 37, 1 s.).

Si echamos una mirada retrospectiva sobre el modo que tenían de entender la ley los profetas, haremos bien en estudiarlo desde ese punto de vista que tan útil se ha mostrado en tantos otros fenómenos de la tradición veterotestamentaria; nos referimos al punto de vista de «re-interpretación» (*Neuinterpretation*) de tradiciones más antiguas. Ciertamente que no se interpretaron de nuevo todos los mandamientos. Por ejemplo, Amós, presentó a sus contemporáneos no pocos mandamientos en el antiguo sentido literal que se halla en primer plano. Lo sorprendente está sencillamente en que Amós tomase esas disposiciones con seriedad

16. Véanse más arriba las páginas 264 s., 293 s., 332 s.

tan exenta de componentas, en una época que se había sacudido la vinculación a ellas desde hacía tiempo. Pero en otros casos las exigencias proféticas y sus actuaciones toman como base una reinterpretación (*Umdeutung*), audazmente modificada y sólo comprensible carismáticamente, de las antiguas disposiciones y ordenamientos. Las aplicaron a situaciones y problemas que estaban muy lejos de su antiguo «sentido evidente» (*Selbstverständnis*). Lo mismo se podía decir ya de la actualización del primer mandamiento y de la prohibición de imágenes en Oseas y Jeremías; pues un sincretismo tan vehemente como el que se manifestó en el final de la época de los reyes, no estaba aún ciertamente en el punto de vista de los antiguos vaticinios sagrados. También en los ataques contra las anomalías económicas y sociales solamente se podían aplicar las antiguas prescripciones en sentido análogo, pues las condiciones sociales habían cambiado decisivamente su estructura con relación al tiempo en que Israel no era un estado, sino una confederación de tipo anfictiónico. Ya hablamos antes de cómo Isaías actualizó las antiguas disposiciones de la guerra santa frente a un estado que había tomado conciencia de sí mismo, con toda una política de pactos y armamentos [17]. *De cara a la situación escatológica, los profetas se encontraron ante la tarea de interpretar lo que Yahvéh exigía aquí y ahora de Israel, a partir de las antiguas disposiciones.* Probablemente fue Isaías el primero que de todo el complejo de tradiciones relativas a la guerra santa, destacó tan fuertemente la exigencia de la fe, y el que la transformó en el eje de toda la existencia de Judá y Jerusalén. Desde otro punto de vista, la brusca dilatación del horizonte político e histórico hacia lo universal, exigió mucho de la agilidad espiritual de los profetas.

Por lo tanto, vemos cómo los profetas recurren a las antiguas normas para examinar los grandes problemas sociales, políticos y económicos de su época; normas que proceden de la esfera del culto a Yahvéh; y vemos cómo sacan de su sitio a esas normas y con audacia sorprendente las declaran obligatorias en ámbitos

17. Véanse más arriba las páginas 201, 487 s.

que desde hacía tiempo se habían independizado de la esfera del culto. Quizás de ahí descienda una luz todavía más clara sobre la discutida polémica de los profetas contra el culto; pues esos ataques presuponen unas distinciones que no existían todavía en época de la antigua «pansacralidad». El desdoblamiento en ordenaciones cultuales y «morales» de tal modo que incluso se pudiera llegar a la situación de invocar a unas en contra de las otras era algo absolutamente nuevo. Pero precisamente se habían abierto en Israel unos espacios, en los que ya no bastaban las ordenaciones cúlticas; o se trataba de zonas en las que había perdido terreno la fe yahvista. La vida cúltica transcurría pacíficamente en su esfera sagrada y sus disposiciones pudieron permanecer aceptablemente intactas; en cualquier caso los profetas no tuvieron que preocuparse de ello, pues era cosa de los sacerdotes. Pero, evidentemente eso no les bastaba, pues había caído en el olvido el otro aspecto de la voluntad de Yahvéh, con la que constituía una unidad en otros tiempos; o porque ya no se sabía que esa voluntad se extendía a otros dominios que en aquel entonces nadie había relacionado con Yahvéh.

Por lo tanto Israel tropezó con una nueva forma de ley en la predicación de los profetas. En todo eso la novedad estaba en que los profetas veían no solamente a Israel, sino también a las naciones, colocadas bajo la voluntad de Dios; y veían a todos estrellarse contra ella, dentro de la *hybris* divina (Is 10, 12). Ante todo y sobre todo, era nueva la radicalidad de esa predicación de la ley, la vehemencia con que desvelaba todos los sectores de la vida de Israel, aun los más escondidos, y los colocaba bajo la luz de las exigencias divinas [18]. Se ha dicho con razón que los profetas, cuando explicaban las antiguas normas, se enredaron ocasionalmente en contradicciones. ¿Qué significa la referencia a la antigua fórmula del anatema, según la cual el malvado debe ser «extirpado» de Israel, si ya no existe ese Israel del que tiene que ser arrojado, pues él mismo, en su totalidad, está a merced del mismo juicio? [19]. El tenaz empeño de los profetas por cimentar, con ayuda de las antiguas normas del derecho sagrado de Yahvéh, que todo el pueblo estaba perdido, fue empresa arriesgada desde el punto de vista hermenéutico, pues los profetas no se preocuparon en absoluto de que toda transgresión contra Yahvéh fuese convenientemente reprobada en su lugar, lo que hubiera sido la consecuencia sencilla de la actualización de las antiguas disposiciones jurídicas. Por tanto se podría objetar que la perdición de todo el pueblo no quedaba suficientemente probada, desde un punto de vista jurídico, invocando la violación de este o aquel mandamiento, ya que el mandamiento solamente exigía en cada caso el castigo del transgresor, o en todo caso de su estirpe, no resultando por consiguiente en modo alguno lo pretendido por los profetas. Y sin embargo sí se «prueba», pues los profetas ven que su pueblo está situado en el punto de arranque de un nuevo acontecimiento divino. En ese nuevo horizonte colocan los antiguos mandamientos y de ahí reciben éstos una nueva luz. En Ez 20, 25, Ezequiel proporciona un ejemplo extremo de ese tipo de interpretación de una disposición antigua. La idea de que Dios, con el mandamiento de la ofrenda de los primogénitos, había dado una disposición «no buena», que no podía en modo alguno conducir a la vida, chocaba contra todas las ideas tenidas hasta entonces sobre la esencia de los mandamientos divinos, y se explica solamente por la nueva visión de las cosas, con la que ese profeta se presentó en su vida pública [20]. La plenitud de poder de los profetas, con la que escogen aplican e interpretan las antiguas ordenaciones, es exclusivamente carismática.

18. Encontramos un ejemplo de la radicalización profética de los mandamientos de una liturgia de las puertas, en Is 33, 14 s. (Véase más arriba la página 335).

19. Sobre Ez 14, 7 s., véase W. Zimmerli, ZAW (1954) 24 s.

20. «Sin duda es el lenguaje de una época profundamente impresionada por el misterio y sacudida en la posibilidad aseguradora de una justicia propia, el que se atreve a inclinarse ante el enigma del castigo de Dios contenido dentro del mismo mandamiento, sin esquivar tal idea. El conocimiento paulino de la esencia de la ley hay que presentirlo aquí en una formulación singularmente delimitada». W. Zimmerli, *Ezechiel* BK, 449.

3. «La ley ya no fue nunca predicada» en Israel con más severidad, ni más amenazadoramente, que cuando lo hicieron los profetas. Es difícil responder con precisión a la pregunta de cuál fue la repercusión de este acontecimiento. Sea como fuere, existe una influencia en el Deuteronomio y en los deuteronomistas. La insistencia monótona con la que la obra histórica deuteronomística se pregunta por la obediencia de los reyes a Dios, es decir, si estaban «plenamente» con Yahvéh, se refiere en realidad más bien a su comportamiento cúltico (cf. tomo I, 416); pero el radicalismo de ese criterio, y sobre todo lo directamente con que deduce aquí el juicio de Dios del año 586, de esa decisión de los reyes de mantenerse en la desobediencia, solamente puede entenderse como un eco del radicalismo del mensaje profético. Pero si se plantea la cuestión sobre el eco producido por los profetas con más precisión, habría que preguntarse antes que nada por la repercusión de la predicación específicamente escatológica, y se encontrarían pocas cosas concretas. La gradación y descripción detallada del culto sacrifical en el documento sacerdotal, con su acentuación de la función expiatoria, puede también explicarse por la inseguridad religiosa general de una época que comenzaba a dudar de los fundamentos de la alianza y de su validez. Por eso recogeremos aquí una idea que mediante la radical predicación de la ley realizada por los profetas experimentó una configuración digna de ser notada; a saber: la idea de un *mediador* humano que en calidad de sustituto penetra en el espacio que se extiende entre Yahvéh y el pueblo amenazado por Yahvéh. No quiere esto decir que esa idea apareciese por primera vez en los profetas. En una narración antiquísima se nos cuenta que Jonatán, que había caído bajo una maldición, fue rescatado por el pueblo, y muchos exegetas mantienen la idea de que se trataba de un hombre (y no de un animal) el que tomó sobre sí la maldición en calidad de sustituto, lo que responde perfectamente al rigor primitivo de toda la narracción (1 Sam 14, 45). Al fin y al cabo, también el servicio sacerdotal en su totalidad era un servicio de mediador tomando el puesto de otros, sobre todo si se piensa que comía la carne de la ofrenda por el pecado, de lo que ya hemos

hablado en otra parte[21]. Hemos de recordar en este contexto la teoría de que los levitas eran tomados en lugar de los primogénitos que no se ofrecían a Yahvéh (Núm 3, 12 s. 40 s.; 8, 16).

También se cimentaba desde los comienzos una función de intercesor en el ministerio profético. Ese servicio profético de mediador adquiere significación teológica cuando el ministerio recibido prende en la esfera de la vida personal y pone en peligro la existencia humana del mismo mediador. Esto mismo aconteció ya continuamente en los tiempos antiguos; pero llama la atención que esa imagen del profeta sufriente haya experimentado por primera vez en los siglos VII y VI una configuración tan especial e intensa. De Jeremías sólo se puede hablar aquí condicionadamente; es verdad que en su servicio profético se abrió un abismo de sufrimiento, y cualquier lector puede ver también cómo el choque de Yahvéh con su pueblo desobediente tiene lugar en el ser humano del profeta. Pero llama la atención que ni Jeremías ni Baruc parezcan saber que ese sufrimiento sea específicamente mediador. En Ezequiel la cosa es muy distinta, pues sale responsable con su vida de los que han sido encomendados a su vigilancia. Así pues la ley, que es causa de muerte para Israel, se extiende abiertamente hasta el mensajero. Lo mismo se expresa en la tarea que se le encomienda de «acudir a la brecha» en la que Ezequiel resume evidentemente lo esencial de la profesión profética (Ez 22, 28 s.; 13, 4 s.), pues tal servicio expone al profeta al peligro más que ningún otro. Con todo queda abierto a la discusión si ese servicio realizado en lugar de otros puede alejar de ellos el castigo, como si fuera un sacrificio real[22]. El servicio consiste solamente en que mediante su advertencia les da la posibilidad de volver sobre sus pasos. Ezequiel no puede salvar al que desoye la advertencia (Ez 3, 19; 33, 5). Por otra parte es completamente evidente que los demás han de agradecer esa oportunidad (*chance*) al profeta, que por su causa ha de ex-

21. Cf. tomo I, 314.
22. Véase también a este respecto el Sal 106, 23.

ponerse en una zona especialmente peligrosa. La acción simbólica que llega más lejos es aquella por la que el profeta tiene que acostarse durante un tiempo determinado sobre un costado a fin de «llevar sobre sí el pecado de la casa de Israel» (Ez 4, 4 s.), pues el término נשא עון, que originariamente procedía del lenguaje cúltico como muestra su empleo en el caso del macho cabrío expiatorio (Lev 16, 22), hace referencia a un llevar sobre sí el pecado de carácter real y vicario [23]. Desde esa insinuación de una mediación más bien parcial hay sólo un paso a las dos descripciones de una sustitución total que Israel esbozó en la figura del Moisés del Deuteronomio, y en el vaticinio de la pasión y muerte del siervo de Dios. Ambas exposiciones proceden más o menos de la misma época, y esbozan la figura de un mediador que no llegó a realizarse en el ámbito de la historia salvífica veterotestamentaria. En ambos casos, el hecho de tomar sobre sí, con carácter vicario, el pecado de «los muchos» conduce al mediador a una muerte completamente extraordinaria: Moisés muere fuera de la tierra prometida, el siervo de Dios sufre la muerte de los parias y pecadores.

Así pues, no se puede decir que la idea de un mediador, que hace las veces de otros, se haya desarrollado consecuentemente en el Antiguo Testamento. Se podrían oponer otras afirmaciones distintas según las cuales es a Yahvéh mismo a quien ha «fatigado» (Is 7, 13), y quien por el hecho de conducir a ese pueblo se ha impuesto un pesado fardo que debe «arrastrar» (Is 43, 23 s.). Es importante que sea Isaías II, de quien proceden los cantos del siervo de Dios, quien al mismo tiempo hable con audaz antropomorfismo de los tormentos que Israel ha impuesto a su Dios. En las palabras relativas al trabajo y la pena que Israel le ha infligido con sus pecados, parece resonar la idea de otro siervo de Dios, es decir, la idea de que Dios mismo debe hacerse siervo de ese pueblo.

23. W. ZIMMERLI, *Ezechiel* BK, 111, 117.

4. El resultado del mensaje profético, hasta donde pueda formularse algo de ese tipo, fue una terrible interpretación de la voluntad de Yahvéh en Israel, y un vaticinio asimismo terrible de los nuevos hechos históricos divinos. Pero tampoco se puede decir que partiendo de ahí los profetas hayan importunado a Israel, a la vista de tales perspectivas, para que tomase su propio destino en las manos, a fin de salvarse todavía mediante un supremo esfuerzo de obediencia. Se equivocaría plenamente el que supusiera que hicieron depender el restablecimiento de la alianza destruida de un cumplimiento más exacto de los mandamientos. Es muy difícil responder con precisión a la pregunta de cuándo comenzó Israel a buscar su salvación en el cumplimiento minucioso de los mandamientos. Posiblemente se puede ver cómo se inicia ese camino en la obra histórica del cronista y, por paradoja, precisamente en algunas predicaciones «proféticas» (p. e. 2 Crón 15, 2 s.; cf. 13, 4 s.). Con todo, esos textos deben ser cuidadosamente interpretados desde la teología del conjunto de la obra, y no se les podrá calificar de «nomísticos», cuando se vea, por ejemplo, la seriedad de la exigencia de la fe. Pero ante todo da que pensar el que sabemos no poco de las tribulaciones a las que estuvo expuesto el Israel posexílico, y que no se referían precisamente ni a la ley ni a la cuestión de su cumplimiento [24]. Como es sabido, Job resolvió esa cuestión de una manera asombrosamente fácil (Job 31); en cuanto a Cohelet, ni siquiera se la plantea. En las oraciones de lamentación de los *anawim* (cf. tomo I, 489) se trata del problema del abandono de Dios, pero la situación de los orantes no es en modo alguno la de contricción por sus pecados, sino de esperanza en las promesas divinas y de confianza propia de unos hombres que precisamente insisten en su justicia e «integridad» (תמה). Ya se habló de que

24. De modo distinto, F. BAUMGÄRTEL, *Verheissung* (1952) 45, que llama a esa época tardía, en su conjunto, «la época legal». Pero, ¿se puede justificar con textos del Antiguo Testamento la frase de «la carencia de salidas en que tropieza la piedad israelita bajo la ley, no tiene límites...?» ¿Está «el culto anclado en la ley»? (*o. c.*, 44).

esas afirmaciones no hay que tomarlas como testimonio de una religión de la ley, sino todo lo contrario. Tampoco los «salmos de la ley» (Sal 19 B; 119) denuncian nada de aquella inseguridad o aquel esfuerzo por dar la medida de la obediencia exigida, como es característico de la religión legalista [25].

La idea tan conocida, y en el luteranismo primitivo levantada casi a la categoría de validez canónica, de un Israel que por medio de la ley de Dios fue impulsado hacia un celo de la ley cada vez más severo, y que precisamente mediante ese servicio a la ley y el anhelo de verdadera salvación que despierta ese servicio, debía ser preparado para recibir a Cristo, no tiene fundamento en el Antiguo Testamento [26]. Si la tarea de la ley, según el modo de ver las cosas del Antiguo Testamento, hubiese sido desvelar el pecado, ¿no debía el pecado, siguiendo la línea de esa argumentación, aparecer más bien como lo teológicamente comprensible; o en todo caso como algo con lo que ya se ha contado y que tenía que ser puesto de manifiesto por la pedagogía divina? Mas parece que la predicación de la ley que hacían los profetas, veía en el pecado de Israel algo de absolutamente incomprensible, algo para lo que no existe ninguna analogía ni entre las naciones ni entre

25. Cf. tomo I, 258 s.

26. La concepción del Antiguo Testamento como la ley se ha vuelto a formular recientemente, de forma radical, por E. Hirsch. El ve la significación del Antiguo Testamento en que forma la contrapartida históricamente más completa del Nuevo; es la parábola de lo que el Nuevo Testamento ha abolido, ¡imagen eterna de la religión legal negada en el evangelio! (*Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums* [1936] 63, 76, 83 y pássim). R. Bultmann llega por distinto camino a parecido resultado, a saber, que la historia judía solamente «en su contradicción, en su fracaso» puede ser entendida como vaticinio (*Weissagung und Erfüllung:* ZThK [1950] 360 s.). Lo que dice R. Bultmann acerca de las «contradicciones» respecto a la posibilidad de realización de las ideas veterotestamentarias de alianza, realeza divina, y pueblo de Dios, es verdad: las palabras divinas programáticas de todas las fundaciones y vocaciones, sólo son parcialmente reconocibles en los correspondientes cumplimientos y realizaciones; desde el comienzo parecen referirse a un cumplimiento escatológico. Pero, ¿no le acompañó Yahvéh a todas partes; y no precedió a Israel en el lugar al que su pueblo (después de muchas fatigas y desobediencias) debía arribar, a fin de hablar nuevamente allí con él, y conducirle más lejos? Por eso, en el mejor de los casos, lo que se diga acerca del «fracaso» de Israel, es solamente un aspecto del asunto.

los animales (Jer 2, 11; 8, 7). Es cierto que el Antiguo Testamento da cuenta de muchos juicios que cayeron sobre el pueblo desobediente. Pero, ¿quién juzgó en esos casos? ¿La ley? Fue Dios mismo el que obró en Israel, y no una legalidad histórico-salvífica, que hubiera de ejercerse según un plan preestablecido. Sobre todo, era Dios mismo el que seguía siendo Señor aun sobre los pecados de Israel, y sus juicios se presentaban siempre, ya desde el testimonio de los profetas pre-exílicos, y mucho más después, como pruebas de su fidelidad para con su pueblo [27]. Ninguno de esos juicios produjo la reprobación irremediable. Yahvéh acompañó siempre a su pueblo infiel y le atrajo siempre de nuevo hacia sí; aun Job, el rebelde, tuvo que dejarse encontrar por Yahvéh en un lugar alejadísimo del culto y de la historia de la salvación. «¿Dónde está el libelo de repudio de vuestra madre?» pregunta Isaías II a sus descorazonados contemporáneos (Is 50, 1). No existe tal retractación pública de Dios con respecto a Israel. Con ello quiere decir el profeta que habría que empezar por mostrar la prueba de que Dios ha rechazado a Israel. Según el testimonio de la Biblia, Dios no disolvió esa relación de alianza hasta el momento en que Jesucristo entró en el ámbito de ese pueblo como sello de la fidelidad de Dios para con Israel. En Cristo, Dios tendió sus manos en primer lugar a Israel (Rom 10, 21); pero Israel no supo reconocer lo que había de servir para su paz. A lo largo de toda su historia, Israel no se separó tan profundamente del acontecimiento histórico-salvífico que se producía en su propio seno, como cuando dijo «no» a Jesucristo. Pero ni siquiera así se escapó a la fidelidad de Dios; sin embargo ahora han alcanzado la justicia que proviene de la fe, aquellos que no la buscaban (Rom 9, 30), y han llegado a ser herederos de las promesas de la antigua alianza.

5. Volvamos ahora a la cuestión principal de este capítulo, y echemos una mirada a la valoración que la naciente comunidad cristiana hacía de la ley veterotestamentaria. Después de todo

27. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 2, 100.

lo que hemos podido comprobar hasta aquí, no hemos de esperar en este punto nada fundamentalmente diferente de lo que ya conocemos, a saber: una reinterpretación a la luz del nuevo acontecimiento salvífico. Como ya ocurrió con la actualización del derecho divino a cargo de los profetas, la adaptación de las antiguas tradiciones a una situación histórico-salvífica totalmente nueva obliga aún más a interpretaciones muy radicales [28]. Unas cosas serán utilizadas, otras serán dejadas de lado por «anticuadas», o bien tácitamente, o bien con enérgicas antítesis. ¿No es verdad que aquel «...pero yo os digo» del sermón de la montaña, tiene su paralelo histórico-salvífico en el «...no penséis más en el pasado» de Isaías II (Is 43, 18) [29]. El carácter ecléctico y carismático que es tan característico de la historia de las tradiciones, y especialmente de las reinterpretaciones realizadas en las épocas de transición brusca de la historia de la salvación, reaparece con la máxima osadía en este tema de la «ley». En su interpretación, expresamente carismática, de la ley, el Nuevo Testamento retrocede a antes del judaísmo y se remonta a la práctica de los profetas. De este modo no ha de extrañar que a veces la ley veterotestamentaria, tomada en sí misma no corresponda a la nueva interpretación cristiana, y que parezca que no contiene dentro de sí lo que hace salir de ella el modo cristiano de ver las cosas [30]. De esta manera interpretaron ya los profetas, como hemos visto, la antigua ley. Y, ¡qué era su nueva visión en comparación del horizonte que abría la predicación de Cristo, su pasión, muerte y resurrección!

28. Este fenómeno de radicalización de la ley apareció también en la secta de Qumran. H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (1957).

29. Véanse más arriba las páginas 310 s., 338.

30. Esto vale sobre todo para Pablo. Acerca de su doctrina sobre la ley, cf. especialmente R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 255 s. Donde más lejos llegó Pablo en su interpretación, que transciende el Antiguo Testamento, fue en Gál 3, 17: la ley no debía procurar la salvación en modo alguno (cf. R. BULTMANN, *o. c.*, 259). Mas tampoco la aguda separación entre ley y promesa, como dos revelaciones histórico-salvíficas, se puede testificar partiendo del Antiguo Testamento (Rom 3, 21; 7, 1 s. Flp 3, 9).

Junto a la reinterpretación de leyes particulares que, como hemos dicho, entra con el Nuevo Testamento en una fase completamente nueva, coexiste otro esfuerzo: el intento de entender la ley como una unidad interna y por consiguiente la búsqueda de una fórmula de unidad a la que posiblemente pudiera reducirse la mayoría de los vaticinios. Así, la conocida perícopa de Mc 12, 28 s. hace culminar la quintaesencia de la ley en el mandamiento doble del amor a Dios y al prójimo. De modo muy semejante, en Rom 13, 8-10, Pablo, en un compedio sorprendentemente breve, define al amor como la plenitud y cumplimiento de la ley. Mas también tras esas formulaciones tan audaces se oculta una larga historia de reflexión, que comienza, a más tardar, con los compendios teológicos de Dt 6, 4 s. ó Miq 6, 8.

Ya los profetas habían anunciado que la ley mataba a aquellos que la transgredían. Pero en este caso ha matado al que había tomado el camino del desprendimiento de sí mismo (*Entäusserung*) «a causa de nuestros pecados» (1 Cor 15, 3); a aquel a quien el Nuevo Testamento llama «Hijo de Dios», «Kyrios», «Mesías de Israel». De este suceso, de la obediencia completa, y de la muerte de Jesucristo, debía surgir una comprensión todavía más radical de la ley (aunque también de la muerte); pues ahora se manifestaba algo totalmente sorprendente: que la ley veterotestamentaria aparece como tal «ley» solamente en Jesucristo que es el único que la dio plenitud y cumplimiento. Fuera de esto, también la alianza de Dios con Israel encontró por primera vez en Jesucristo el auténtico *partenaire* de la alianza, pues perseveró en ese Israel hasta la muerte [31]. El llevó sobre sí la carga de abandono de Dios que soportaron Job y los *anawim*; en él se hizo realidad la ofrenda espiritual de sí mismo de la que ya habían hablado los escritores espirituales levíticos; tomó sobre sí el ministerio que los carismáticos de la antigua alianza no pudieron cumplir, elevándolo muy por encima de sus límites veterotestamentarios. Así pues, Dios se salió con la suya: existía uno en quien nada podía encontrar el ojo acusador (Job 1, 8;

31. O. WEBER, *Grundriss der Dogmatik* I (1955) 328 s.

2, 3); y también tenían razón los profetas; y aun toda la historia de Dios con Israel «no había caído en el vacío», ni había acabado con una pregunta, absolutamente intolerable, dirigida a Dios. Con Jesucristo, finalmente, entró en la historia del pueblo de Dios aquel que estaba «totalmente» con Dios; y en él se acercó Dios del modo más personal a su pueblo; más personal y más inmediatamente de lo que jamás pudo tener lugar en cualquiera de las instituciones o de los oficios del antiguo Israel. Pero Jesucristo era también aquel en quien, de nuevo en conformidad con las antiguas profecías, la alianza de Dios con Israel salió de sus límites, y mediante el cual fue superada la «intra-mundanidad» de los bienes salvíficos [32].

Cualquier forma de comprensión cristiana del Antiguo Testamento no puede dejar de referirse, de modo especial, a las interpretaciones paulinas. Por último fue Pablo el que, desde un cierto punto de vista, resaltó del modo más lógico la continuidad entre el Antiguo Testamenro y el acontecimiento salvífico neotestamentario. También fue el que en ejercicio del «ministerio del espíritu» (2 Cor 3, 8) prolongó con más audacia las líneas de la tradición veterotestamentaria y las reinterpretó a la luz del nuevo acontecimiento. Sin embargo, Pablo fue solamente un intérprete carismático del Antiguo Testamento al lado de otros; tampoco pudo ni quiso dar una norma absoluta de comprensión cristiana del Antiguo Testamento. ¡Cómo iba a convertirse su audaz interpretación en norma! A su lado están Mateo, Lucas y la carta a los hebreos, cuyo modo de ver el Antiguo Testamento tiene también el sello del Espíritu. Así pues, no hay ninguna interpretación normativa del Antiguo Testamento [33]. Cada época debe intentar escuchar las palabras del antiguo libro, según su conocimiento y sus necesidades. Si le faltase ese acceso carismático, no le podrán ayudar ni Pablo, ni Mateo, ni la carta a los hebreos.

32. Gén 12, 3; Is 2, 1-4; 45, 23; 60, 1 s.
33. Quien explique el Antiguo Testamento como el testimonio de una religión legal, ha puesto sobre él una norma objetiva que habrá de servirle de clave hermenéutica general, distanciándose así de la libertad de interpretación «pneumática» de Pablo.

MIRADA RETROSPECTIVA Y PERSPECTIVAS

Aun cuando la «teología del Antiguo Testamento» es una disciplina joven —viene trabajando desde W. Vatke, es decir, sólo 150 años— ha sufrido ya una serie de transformaciones. Pero dentro de la multiplicidad de sus manifestaciones se puede reconocer una tendencia, bastante constante, que se ha mantenido hasta hoy: el estar de acuerdo con una comprensión histórica del Antiguo Testamento, siempre más consecuente y más llena de exigencias. Fue la misma ciencia veterotestamentaria quien hizo avanzar esos conocimientos paso a paso. Correlativamente correspondió a la «teología del Antiguo Testamento» la tarea de aceptar la confrontación con un Antiguo Testamento que había de ser entendido históricamente cada vez de un modo más inevitable. Lo ha ido haciendo en parte con toda confianza; en parte dudando; en parte renunciando completa o casi completamente a verse a sí misma como una rama de la ciencia teológica.

1. Ya desde la primera irrupción de la investigación histórico-crítica de la Biblia se reconoció la necesidad de separar la teología bíblica de la dogmática. Salida del ámbito que la legitimaba, del dogma, la teología bíblica —colocada de ahora en adelante sobre sus propios pies— tuvo que acreditarse a sí misma como una ciencia teológica. Pero precisamente esa tarea le planteó dificultades cada vez mayores en su camino. En primer lugar se emprendió la tarea demasiado confiadamente, ya que se interpretaba el Antiguo Testamento partiendo de unas ideas uni-

versales, genéricas, de la religión. Es verdad que se distinguían muy claramente los elementos «particulares» del Antiguo Testamento; es decir, los testimonios de una religión sacrificial, de una religión nacional, de una religión legal, etc. Pero todos esos testimonios estaban al servicio de intenciones divinas universales; en lo particular se escondía ya, simbólicamente, lo universal; o estaba englobado por ello en cualquier otra forma; en todo caso, estaba allí, y podía ser liberado de su ocultamiento y revelado [1]. Ese tender puentes hacia lo universal era entonces cuestión de vida o muerte para la teología veterotestamentaria, pues de sus resultados dependía el que se mantuviera o se arruinara la autoridad teológica del Antiguo Testamento para la religión cristiana. Pero precisamente aquí iba a cesar esa tarea. El espíritu de lo particular era demasiado poderoso en el Antiguo Testamento. La conocida fórmula de J. Wellhausen: «Yahvéh, el Dios de Israel; e Israel, el pueblo de Yahvéh», describe con exactitud la nueva situación. Ni una sola vez se lamentó Wellhausen de esa reducción a lo particular. Con toda razón veía en ello «la verdadera fuerza de esa religión»; en eso residía el que estuviera fuera del juego infructuoso de la mitología [2]. En realidad sólo se puede definir el camino que va desde W. Vatke hasta J. Wellhausen como el de una liberación; liberación de la cárcel de los planteamientos propios de la filosofía de la religión, bajo el dictado de los cuales poco tenía que decir el Antiguo Testamento. Se había dado un gran paso hacia una comprensión más objetiva del Antiguo Testamento. Pero el precio que hubo que pagar por ello fue elevado. En la medida en la que la comprensión cada vez más intensamente histórica del Antiguo Testamento rompió las antiguas categorías exegéticas tomadas de la filosofía de la religión, lo alejó cada vez más del observador cristiano. Ahora había cesado la apropiación inmediata de sus contenidos religiosos, cosa que los padres de la teología veterotestamentaria practicaban todavía tan confiadamente en la primera mitad del siglo XIX.

1. R. Smend, *Universalismus und Partikularismus in der alttestamentlichen Theologie des* 19. *Jahrhunderst:* Ev. Th. (1962) 169 s.
2. Citado según R. Smend, *o. c.*, 176.

Es conocido el adelanto de la ciencia del Antiguo Testamento en la época que siguió a J. Wellhausen. Trajo sobre todo una ampliación increíble del horizonte de comprensión histórica gracias sobre todo a la incorporación producida ya hacía tiempo de la historia general de las religiones, del mejor conocimiento de las religiones del antiguo oriente, y también de la psicología religiosa y de la sociología religiosa. La teología del Antiguo Testamento se transformó en «historia de la religión de Israel». Todavía se hablaba a veces de la «religión de la revelación», pero el concepto de religión con que se trabajaba era en el fondo puramente antropocéntrico, y se podía proceder también sin ese coeficiente de revelación, de tal manera que desde ese punto de vista ya no hubo ninguna diferencia en que el trabajo lo hiciera un teólogo, o como por ejemplo en la gran obra de J. Pedersen, un orientalista [3]. Pero el trabajo principal de esa explicación histórica e histórico-religiosa del Antiguo Testamento fue llevado a cabo por teólogos, que confiadamente entendieron su tarea todavía como un esfuerzo teológico [4]. El aspecto predominante era, con mucho, el histórico-evolutivo. Se describió el progreso ascendente de una religión vinculada todavía a lo «natural», que estaba enraizada últimamente en las ideas primitivas de un fetichismo y un animismo, hasta ideas espirituales y morales. Yahvéh «se transformó» de un dios de los volcanes y las tormentas, en el Dios personal de los profetas y finalmente en el Dios del mundo. En virtud de un rasgo muy característico de la época, el interés se concentraba especialmente en las grandes personalidades religiosas y sus experiencias.

3. J. Pedersen, *Israel* I-II (1926) III-IV (1940).
4. Así por ejemplo B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments* (1905) 15.

2. El nuevo movimiento en que se vio inmersa la ciencia veterotestamentaria, aproximadamente en la época que siguió a la primera guerra mundial, hay que atribuirlo a muchas y muy diferentes causas. Existía un malestar general contra el empleo habitual del esquema evolucionista como categoría para comprender la historia y la historia del espíritu. Al aclararse las circunstancias históricas y culturales de la Palestina del segundo milenio, apareció la tesis de los comienzos fetichistas o animistas de Israel como sumamente discutible. El «re-descubrimiento» del mundo del culto antiguo, y de sus realidades «objetivas», abría el horizonte a un mundo de realidades sagradas tan desconocido hasta entonces, e hizo que volviese a pasar a un segundo plano aquel interés, que había dominado tanto, por lo personal y por los genios religiosos. Parecida corrección resultó de un análisis más objetivo de las obras literarias históricas de Israel. Se atendió más a la descripción de los acontecimientos divinos, que a los sentimientos internos de los afectados por ellos. Sobre todo, había aparecido el método de la historia de las formas, impugnando la soberanía omnímoda de los antiguos métodos crítico-literarios en la interpretación de los textos, y (¡no en último lugar!) habían surgido del centro de la teología impulsos que llenaron de nueva confianza en sí misma a la teología del Antiguo Testamento, en cuanto disciplina particular, y la proporcionaron fuerzas para expresarse con una configuración nueva, que ya no era del tipo de la historia de las religiones, sino «sistemática». Testimonio de ese nuevo punto de partida teológico, fueron las obras de L. Köhler y mucho más todavía la de W. Eichrodt.

Pero todavía hay que hablar especialmente de esos impulsos surgidos de la investigación basada en la historia de las formas. Ocurría que los exegetas formados en la crítica literaria predominante entonces, cuando habían realizado su sutil trabajo de análisis de los textos, por regla general dejaban el texto y se seguían preguntando por algo que estaba tras él; es decir, por contextos conceptuales e ideas más generales, o por experiencias anímicas o históricas, todo lo cual la mayoría de las veces sólo

indirectamente se podía deducir de los textos [5]. A menudo no se era en absoluto consciente de cómo se empleaban los textos solamente como medio para un fin; solamente como guía servicial que conducía a una meta, situada más allá de él mismo [6]. Con el método de la historia de las formas surgió un nuevo defensor del texto, pues enseñó a fijarse en lo específico de su figura y sus afirmaciones. Con el fin de determinar alguna forma cúltica, jurídica o palaciega, no dudó tampoco en buscar más información detrás del texto, pero esto ocurrió generalmente sólo para dar al texto su carácter propio. A causa de este modo de plantearse las cuestiones, propio del método de investigación de la historia de las formas, se llegó a un «enfrentamiento» completamente nuevo entre la pretensión de verdad (*Wahrheitsanspruch*) del texto y el exegeta, pues se convirtió en meta de la exégesis el dar realce a las afirmaciones del texto de la forma más exacta posible. De este modo y muy lógicamente el método de la historia de las formas se transformó en tierra nutricia de la «teología del kerigma», pues, según su intención, las afirmaciones del texto por lo general se referían a Dios como una profesión de fe, ya que veía al hombre en el horizonte de una determinada locución o actuación divina. Es verdad que con esta irrupción se ha radicalizado más el proceso de comprensión histórica del Antiguo Testamento y el conocimiento de los condicionamientos histórico-temporales de sus contenidos. El camino hacia lo «universal» (cf. la página 530) parecía ahora plenamente obstruido.

5. «Lo que buscamos en ella (la exégesis), no debería ser propiamente... el libro en cuanto tal, sino el hombre que está detrás de él, desde él nos saluda, y nos mira a los ojos; es decir, la personalidad viva y el espíritu y la vida de toda una época alejada de nosotros sólo en apariencia». R. KITTEL, *Die Zukunft der alt. Wissenschaft:* ZAW (1921) 94.

6. «Los defectos de ese trabajo exegético... son evidentes: cuestiones principales y cuestiones secundarias no se presentan con claridad... Pero lo peor es que a pesar de todas esas cosas diversas que el exegeta nos enseña, hay una que se halla en peligro de pasar desapercibida: el texto». H. GUNKEL, *Ziele und Methoden zur Erklärung des AT*, citado según: H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kristischen Erforschung des Alten Testaments* (1956) 330.

La importancia teológica del método de la historia de las formas se extendió más todavía. Si en las pequeñas unidades narrativas había resultado tan fructuosa la pregunta acerca de su forma, y su intención de ser profesión de fe, podía dirigirse también ahora a las grandes obras narrativas. Las fuentes del Pentateuco o la obra histórica del deuteronomista no se limitan a describir encuentros históricos individuales con Yahvéh, cada uno de los cuales tuviera de por sí significación especial. Más bien se trata de descripciones de espacios históricos de considerable amplitud, cuya importancia para el narrador se basaba solamente en que ese espacio histórico estaba todo él dirigido y ordenado por Yahvéh, de suerte que podía comprobarse una lógica en el obrar divino. Así pues, Israel emprendió la gran aventura de describir cómo Yahvéh dirigía la historia, no sólo en lo anecdótico sino también en el marco de períodos históricos más largos (Obra histórica del yahvista; Historia de la subida al trono de David; Historia de la sucesión del trono, etc.).

Desde ese momento comenzamos a hablar de «historia de la salvación» y de una actuación «histórico-salvífica» de Yahvéh. Pero se trataba de algo totalmente distinto a una vuelta a los carriles trazados por los «historiadores de la salvación» de los siglos XVIII y XIX. Todavía no se ha considerado en todos sus aspectos, ni mucho menos, qué significa, desde un punto de vista bíblico-teológico, esa referencia no sólo a un acontecimiento salvífico de carácter aislado, sino a un cierto espacio histórico-salvífico, es decir, esa descripción de épocas que de tal manera eran abarcadas por Yahvéh, que se podía reconocer la gran coherencia del obrar divino e incluso una periodicidad evidente. Pero en una exposición de teología del Antiguo Testamento debe ser convenientemente considerada esta nueva comprensión, que se va abriendo paso, de aquellos esbozos históricos lineales que surgían constantemente en Israel y se mantenían con decisión; esa necesidad, que evidentemente existía en Israel, de entender el acontecimiento salvífico en el marco de una continuidad histórica siempre más vasta. ¡Notable fenómeno! Dentro de un ámbito religioso de fuertes rupturas de la tradición y de discontinuidades en el culto, se comprueba continuamente en Israel el afán de abarcar la historia, sólo satisfecho cuando consigue ver las experiencias que Israel ha tenido con Yahvéh en el horizonte de una mayor continuidad histórica. Esta coexistencia de discontinuidad y continuidad tiene que seguir siendo investigada, y no en último lugar, mirando a la relación de la joven comunidad cristiana con el Antiguo Testamento, ya que en el Nuevo Testamento tampoco se ve la relación con el Antiguo sólo como una pura discontinuidad. También Pablo, con poderosa grandeza, expuso en períodos la historia veterotestamentaria, por ejemplo en Rom 5, 13 s. 20; y ciertamente no pensaba impugnar la verdad de la historia de Dios veterotestamentaria. Solamente impugna la interpretación que los judíos daban a esa historia y las consecuencias que de ella sacaban.

3. Pero junto con el mayor conocimiento de las grandes concepciones histórico-teológicas del Antiguo Testamento, también debía entrar en nueva crisis la relación de las afirmaciones bíblicas con respecto a los conocimientos de la historia moderna. Cuando se planteaba la cuestión de la piedad del Antiguo Israel, o la cuestión de las ideas religiosas dominantes en Israel, apenas había colisiones con los historiadores. La situación cambió cuando a la concepción de la historia (*Historie*) moderna se opuso una concepción muy peculiar de la historia (*Geschichte*), procedente del mismo Antiguo Testamento, y que era muy difícil de conciliar con aquella dado su carácter tan fuerte de profesión de fe. En este punto pesaron menos, según nuestra opinión, las diferencias al describir los hechos externos (historias de los patriarcas, época mosaica...) que el diferente modo de concebir las fuerzas que mueven la historia. Por ejemplo, el antiguo Israel veía en su elección un hecho de extrema importancia. El historiador moderno ve las cosas de otra manera. Ciertamente registra la existencia de esa idea religiosa, pero no puede reconocer esa elección como un hecho que fundamenta la historia. Las grandes obras histórico-religiosas de Israel fueron empleadas como inagotables canteras por la historia moderna. Pero no se interesó

por lo que precisamente era más importante en esas obras antiguas: ¡la palabra de Dios y su obrar histórico! Y, ¡cuántas cosas de las que fueron planteadas de este modo en el pensamiento histórico moderno, fueron falseadas desde el momento en que habían sido colocadas en el marco de un horizonte que les era extraño! ¿No hemos de reconocer que a pesar de toda la perfección de nuestros conocimientos históricos sabemos todavía muy poco de lo que querían decir las antiguas obras históricas, puesto que arrancamos a las cosas, demasiado aprisa, de su horizonte conceptual específico, e intentamos interpretarlo con nuestro concepto de historia (*Geschichte*)? Y sin embargo sigue estando en vigor la regla de que los métodos han de adaptarse a sus objetos. Nosotros, con nuestra manera de plantear las cuestiones según el estilo histórico (*historische*) moderno, hemos sometido los objetos a los métodos. Nuestra situación frente al Antiguo Testamento es tan complicada porque el método histórico-crítico (*historisch-kritische*), en cuanto tal, no ha dirigido absolutamente ninguna pregunta al Antiguo Testamento, a la que no haya podido responder. Al contrario, suministra al investigador moderno más material histórico que cualquier otro pueblo de la antigüedad oriental. Pero el conflicto tenía que estallar alguna vez. Ya ha pasado el tiempo en que podíamos interpretar ingenuamente el pensamiento histórico del Antiguo Testamento, partiendo del nuestro propio. El Antiguo Testamento opone a nuestro modo de pensar moderno otro tipo de pensamiento histórico distinto, pues ve los acontecimientos enmarcados en otros contextos. El texto «objetivo» de los anales, no nos facilita las cosas en lo más mínimo. Su renuncia a colocar el acontecimiento en un horizonte inteligible más claro, nos lo hace más difícil desde un punto de vista exegético. Si el historiador moderno quisiera entenderlo como fruto de su espíritu, sacaría una conclusión precipitada.

Todo esto no quiere decir que habría que exigir un método completamente nuevo. Se trataría solamente de disponer de un método histórico (*historisch*)-crítico más flexible y adaptado a su objeto. Después que fue reconocida la significación de la formación teológica de la tradición que continuamente iba escogiendo, no sería histórico (*historisch*) ni crítico el cesar en el empeño de estudiar bajo todos los aspectos los méritos propios de esas obras, que a su modo hunden también sus raíces en la historia (*Geschichte*). Partiendo de esta consideración ha de entenderse la separación que realizamos en el primer tomo de esta obra entre kerigma e historia (*Historie*). Se presentaba la disyuntiva de analizar el testimonio de Israel sobre su historia (*Geschichte*) con la ayuda de los métodos histórico (*historisch*)-críticos usuales, y de las categorías religiosas usuales, o bien, dejar que las obras mismas hablasen y manifestasen sus contenidos; pareciéndonos la segunda posibilidad el mal menor. Había que evitar el exceso de que por una parte el historiador y por otra el teológo sacasen cada uno las conclusiones que les interesaban. Había que considerar la materia como una totalidad, aunque fuera a costa de dejar provisionalmente de lado la cuestión sobre la «credibilidad histórica». Si hacemos de esa cuestión el criterio decisivo, entonces volvemos a caer en lo acostumbrado y ya conocido, y cualquier cerebro electrónico puede dar el resultado: ¡poco tiene que hacer la credibilidad histórica en la consideración de la historia del antiguo Israel! Todo se reduce a esto: que soportemos la tensión que existe entre las imágenes que se forman de la historia (*Geschichte*) lo histórico-moderno y lo kerigmático-antiguo respectivamente; y que impidamos a la historia (*Historie*) moderna sus juicios autoritarios, muchas veces algo precipitados, con los que quiere someter a sí la imagen que Israel ha dibujado. No porque no nos interese lo histórico, sino al contrario, porque estamos convencidos de una vinculación y aun una unidad final de ambos aspectos. La historia (*Geschichte*) «real» se nos presenta como un fenómeno tan complejo, que deberíamos saludar con alborozo el hecho de que no podamos abordarla con ayuda de un único método. Es verdad que el texto al que escuchamos en su testimonio histórico, contiene solamente un aspecto parcial de toda la realidad; pero aun en los casos dudosos contiene tantas cosas, que no nos coloca simplemente ante la alternativa sencilla de «realidad o ilusión». No se enfrentan simplemente hechos contra ilusiones, sino que tenemos que habérnoslas con dos mo-

dos profundamente distintos de percibir la historia (*Geschichte*). Tras las exposiciones históricas del Antiguo Testamento está también la historia (*Geschichte*). Aun la interpretación más tardía, alejada de los antiguos «fundamentos fácticos», se basa por su parte en experiencias de la historia que Israel ha tenido con Yahvéh. Efectivamente, la imagen kerigmática de la historia (*Geschichte*), por haberse transformado en imagen directriz (*Leitbild*) religioso-política, volvió a convertirse de nuevo en un «fundamento fáctico» de enorme eficacia histórica.

Por tales consideraciones me ha parecido oportuno no situarme desde un principio, frente al problema del testimonio histórico de Israel, en la posición del que cree saber más, sino en la del que quiere prestarle mayor atención de la que hasta ahora se le ha concedido. Por lo cual, siempre que en esta obra se ha hablado de «hechos» (*Fakten*), «realidades históricas» (*Geschichtstatsachen*), o cosas parecidas, en las que Israel estuvo implicado (caso muy frecuente en el tomo I), el lector debe tratar de entender, en cuanto sea posible, el concepto de «hecho histórico» (*Geschichtsfaktum*) en un sentido que sea correlativo al pensamiento histórico de Israel, y no en el sentido usual hoy día en nuestra ciencia histórica crítica. La cuestión sobre la relación entre la imagen kerigmática de la historia y la historia real, está todavía en sus comienzos. Lo peculiar de las exposiciones históricas del antiguo Israel no consiste solamente en que despliegue un horizonte en el que Yahvéh domina como soberano, sino también en que, por regla general, la fe que describe en cada caso no es contemporánea con su objeto. La mayoría de las veces le precede. Sin el menor interés por el proceso «objetivo», y en su afán de apropiación, incluye totalmente al acontecimiento, de modo anacrónico, en su propio horizonte religioso-conceptual. Pero así precisamente Israel salía al encuentro de su historia (*Geschichte*) mucho más intensamente que si la hubiera visto «históricamente» (*historisch*) en el sentido moderno de la palabra.

El volver a nuestra cuestión positivista sobre la credibilidad histórica sería el fin de todo trabajo provechoso con el Antiguo Testamento, pues sus textos históricos no se dejan abordar objetivamente con esa actitud investigadora. Lo mismo ocurre con lo que llamamos «naturaleza». Estoy firmemente persuadido de que no tenemos conocimiento suficiente de lo que el hebreo tenía ante su vista, cuando levantaba los ojos (por ejemplo en el salmo 104) y mirando se apropiaba del mundo que le rodeaba, y de cómo tendríamos que describirlo después. Solamente es seguro esto, que nos equivocaríamos totalmente si quisiéramos definirlo como «naturaleza» o «cosmos», pues así en modo alguno se expresa la idea, que para un hebreo se hallaba en primer plano, de que todo es mantenido y limitado en el tiempo por Yahvéh (cf. tomo I, 518; Ev. Th. 24 [1964] 57 s. 63 s.). ¿No ocurre exactamente lo mismo con lo que llamamos «historia» (*Geschichte*)? Para Israel se trataba de comprender cómo ese ámbito estaba configurado y gobernado por Yahvéh. Nosotros en cambio pasamos de largo por delante de lo que era más importante para Israel, y nos seguimos deteniendo en la cuestión de si es «históricamente verificable», como si fuera la más apropiada a esos textos, sin darnos cuenta de que con ese modo de preguntar, más que abrirse, se cierran. También el antiguo Israel se preocupó de la credibilidad en sus tradiciones históricas, pero en un sentido muy diferente al de la historia (*Historie*) moderna. No basta con que sigamos aplicando sólo nuestro concepto de credibilidad histórica al Antiguo Testamento y acto seguido le interroguemos. Debemos intentar entender más exactamente el modo especial con el que Israel se enfrentaba a su historia. Da que pensar el hecho de que Israel, que ciertamente no era inexperto en su pensamiento sobre la historia, no tenga, a mi entender, ninguna reflexión sobre la «historicidad» de un acontecimiento [7]. Israel tenía también sus preocupaciones, pero estaban en otro sitio, pues se centraban en la actualización de lo sucedido antes. Era pues la preocupación por una posible exclusión de la salvación histórica

7. ¡Qué diferencia con Herodoto! «Si es verdad que Jerjes realmente ha enviado ese heraldo a Argos... yo no puedo decidirlo. Mi deber es relatar todo lo que oigo, pero no creer todo lo que relato. Esto vale para toda mi obra histórica». *Herodoto* VII, 152.

(cf. las páginas 143 s.). Sin embargo causa asombro que apenas alguna de las exposiciones de sucesos históricos del Antiguo Testamento formule la pretensión de ser una documentación suficiente y correcta, y que la mayoría sólo quieren ser una forma de actualización, junto a la cual se puede pensar que existieran otras, al menos como posibles.

4. Aquí nos espera una nueva tarea, pues esa descripción del pensamiento histórico del antiguo Israel tendría que pasar ahora de lo fenomenológico a lo crítico. La cuestión en torno a una crítica objetiva, realmente adecuada al Antiguo Testamento, sigue todavía abierta. Ni el hecho de tomar alguna idea del ambiente religioso circunvecino, ni el permanecer en un concepto de santidad «mágico-natural», es ya en sí criticable. ¿Es acaso tan cierto que Israel haya buscado sistemáticamente el camino que va desde lo «mágico-cósico» hasta ideas más espirituales? En este caso se alza como norma un concepto de espíritu con el que no se hace justicia a las ideas del Antiguo Testamento. Pero si hemos empezado por tomar las ideas ontológicas propias de Israel, entonces podrán constatarse también considerables diferencias de nivel. No otra cosa ocurre con el pensamiento histórico de Israel. Sería una tarea importante determinar dónde y cómo su propio modo de entender la historia (*Geschichte*) se le convirtió en una limitación, y dónde —cautivo de sus propias ideas— hizo violencia a la historia.

5. Ningún exegeta debe proponerse la tarea de encontrar la unidad en la variedad exponiéndose «al riesgo del pensamiento global» [8], puesto que está consciente o insconsciente en el camino hacia esa meta —¿cómo, si no, se podría hacer la más mínima exégesis?—. Verdad es que el modo con que hoy se exige casi al unísono de la teología del Antiguo Testamento la prueba de la unidad del Antiguo Testamento como si se tratase de un mínimum vital, hace que uno se pregunte por la legitimidad de esa exigencia. ¿Qué egiptólogo o romanista aceptaría tal exigencia frente al conjunto de literatura que está a su disposición? Desde este punto de vista, ya es bastante sospechoso que nos hayamos servido hasta ahora sin interrupción de las concepciones unitarias en el terreno de la ciencia del Antiguo Testamento. Ese modo de plantear el problema, procedente de la herencia histórica de nuestra ciencia, ¿responde todavía a sus métodos y conocimientos actuales? No, ya era hora de que también nosotros entrásemos, en este aspecto, en una fase de demolición y desconfiáramos de todas esas concepciones unitarias, que no se acreditan, o al menos no de un modo suficiente, en los materiales de que disponemos. Si algún día nos volviese a surgir el conocimiento de una última unidad, en la que todos los testimonios sobre la historia y el porvenir de Israel, que nos parece que divergen de modo tan enigmático quedaran finalmente englobados, no sería eso ciertamente un mínimum vital de la Teología del Antiguo Testamento, sino su culminación. En primer lugar deberíamos activar la cuestión acerca de lo «típico» de la fe yahvista y sus testimonios. Este parece ser el único camino para recobrar el concepto de la unidad del Antiguo Testamento, que tan problemático se nos ha puesto. La cuestión acerca de lo «típico» se plantea a partir de los mismos textos, y no proviene de ninguna manera del esfuerzo por renovar un teologumenon cubierto de polvo. Típica de la fe yahvista es su vinculación a disposiciones históricas divinas; típica es la permanente actualización de esas disposiciones o sucesos divinos, hasta las actualizaciones realizadas en el mensaje escatológico de los profetas, que es una forma determinada de pensamiento tipológico. La exégesis fue la que nos llamó la atención sobre ese fenómeno, cuya amplitud y significación fundamental nos ha sorprendido. También el exegeta del Nuevo Testamento se ocupa del fenómeno de la «re-utilización» (*Wiederaufnahme*) tipológica de lo veterotestamentario. Así pues son ambos Testamentos, ellos mismos, quienes nos invitan a reflexionar más seriamente sobre ese fenómeno. Pero quizás deberíamos proseguir esa búsqueda de lo típico comenzando por el Antiguo Testamento.

8. «...dem Wagnis des Zusammendenkens», W. ZIMMERLI, VT (1963) 105.

Pues si la teología veterotestamentaria se confía al proceso de la tradición, proceso incansable y tan típico del antiguo Israel, entonces ya no será libre para ordenar, desde un punto de vista religioso, el Antiguo Testamento sobre la base de una escala de valores traída de fuera. Después sería arrastrada, por la naturaleza misma de sus materiales, de una actualización en otra, y finalmente conducida hasta el umbral del Nuevo Testamento y aun más allá. Con esto se dibuja una meta todavía más lejana para nuestro esfuerzo: la de una «teología bíblica», en la que fuera superado el dualismo entre una teología del Antiguo y otra del Nuevo Testamento, que se limitan la una a la otra arbitrariamente. Todavía es difícil imaginarse cómo se podría presentar esa teología bíblica. Pero es estimulante que hoy sea reclamada cada vez con más insistencia [9].

9. R. DE VAUX, *A propos de la théologie biblique*: ZAW (1956) 225 s.; G. EBELING, *Wort und Glaube* (1960) 88; H. SCHLIER, Bibl. Zeitschr. (1957) 19 s.

INDICE DE MATERIAS

INDICE DE CITAS BIBLICAS

Jeremías

Lamentaciones

Ezequiel

Daniel

Oseas

Joel

Amós

Abdías

Jonás

Miqueas

INDICE GENERAL